KANT

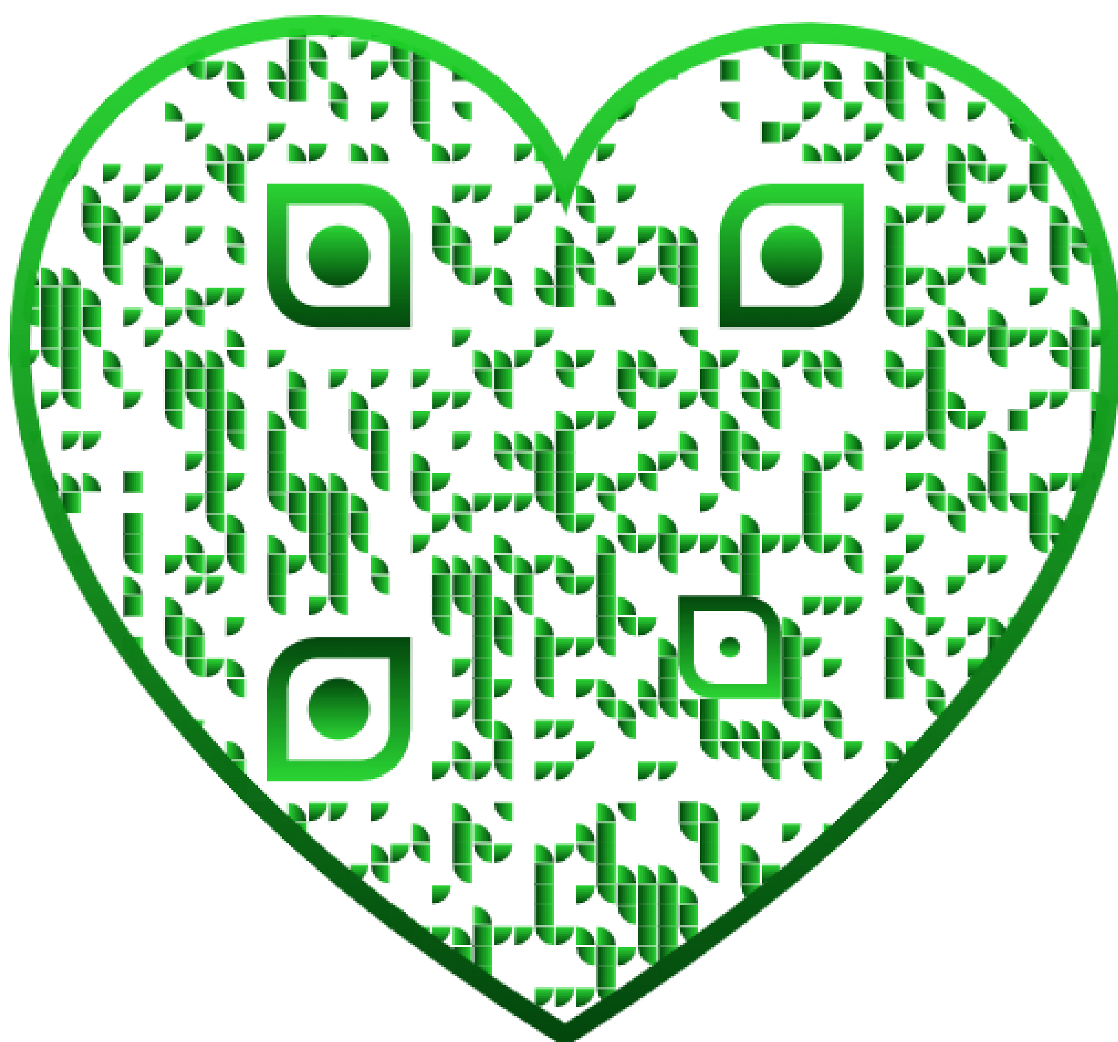
Immanuel

CRÍTICA DA FACULDADE DE JULGAR

pensamento humano

EDITORA VOZES

EDITORA UNIVERSITÁRIA SÃO FRANCISCO



CRÍTICA DA FACULDADE DE JULGAR

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Kant, Immanuel, 1724-1804.
Crítica da faculdade de julgar / Immanuel Kant; tradução de Fernando Costa Mattos. – Petrópolis, RJ : Vozes ; Bragança Paulista, SP : Editora Universitária São Francisco, 2016 – (Coleção Pensamento Humano).

Título original : Kritik der Urteilskraft

1ª reimpressão, 2018.

ISBN 978-85-326-5299-7

1. Juízo (Estética) 2. Juízo (Lógica) 3. Teologia I. Título. II Série.

16-05015 CDD-111.85
124

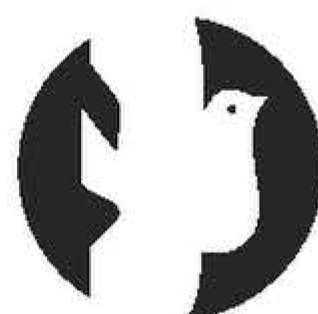
Índices para catálogo sistemático:

1. Crítica do juízo : Faculdade de julgar: Estética : Filosofia 111.85
2. Crítica do juízo : Faculdade de julgar: Teleologia : Filosofia 124

Immanuel Kant

CRÍTICA DA FACULDADE DE JULGAR

Tradução de Fernando Costa Mattos



EDITORA UNIVERSITÁRIA
SÃO FRANCISCO
Bragança Paulista



EDITORA
VOZES
Petrópolis

Título original em alemão: *Kritik der Urteilskraft*

© desta tradução:
2016, Editora Vozes Ltda.
Rua Frei Luís, 100
25689-900 Petrópolis, RJ
www.vozes.com.br
Brasil

Editora Universitária São Francisco – Edusf
Avenida São Francisco de Assis, 218
Jardim São José
12916-900 Bragança Paulista, SP
www.saofrancisco.edu.br/edusf
edusf@saofrancisco.edu.br
Brasil

CONSELHO EDITORIAL

Diretor
Gilberto Gonçalves Garcia

Editores
Aline dos Santos Carneiro
Edrian Josué Pasini
Marilac Loraine Oleniki
Welder Lancieri Marchini

Conselheiros
Francisco Morás
Ludovico Garmus
Teobaldo Heidemann
Volney J. Berkenbrock

Secretário executivo
João Batista Kreuch

Editoração: Maria da Conceição B. de Sousa
Diagramação: Sheilandre Desenv. Gráfico
Revisão gráfica: Nilton Braz da Rocha e Nivaldo S. Menezes
Capa: WM design
Arte-finalização: Editora Vozes

ISBN 978-85-326-5299-7

Editado conforme o novo acordo ortográfico.

Este livro foi composto e impresso pela Editora Vozes Ltda.

SUMÁRIO

Nota sobre a tradução, 11

Primeira introdução – Crítica da faculdade de julgar, 15

Primeira introdução à Crítica da faculdade de julgar, 15

I. Da filosofia como um sistema, 15

II. Do sistema das faculdades superiores de conhecimento que serve de fundamento à filosofia, 20

III. Do sistema de todas as faculdades da mente humana, 23

IV. Da experiência como um sistema para a faculdade de julgar, 25

V. Da faculdade de julgar reflexionante, 27

VI. Da finalidade das formas da natureza enquanto tantos sistemas particulares, 32

VII. Da técnica da faculdade de julgar como o fundamento da ideia de uma técnica da natureza, 34

VIII. Da estética da faculdade de julgamento, 37

IX. Do julgamento teleológico, 46

X. Da busca por um princípio da faculdade de julgar técnica, 51

XI. Introdução enciclopédica da crítica da faculdade de julgar no sistema da crítica da razão pura, 56

XII. Divisão da *Crítica da faculdade de julgar*, 62

Prefácio à primeira edição (1790), 66

Introdução, 71

I. Da divisão da filosofia, 71

II. Do domínio da filosofia em geral, 74

III. Da crítica da faculdade de julgar como um meio de ligação das duas partes da filosofia em um todo, 77

IV. Da faculdade de julgar como uma faculdade legisladora a priori, 79

V. O princípio da finalidade formal da natureza é um princípio transcendental da faculdade de julgar, 81

VI. Da ligação do sentimento de prazer com o conceito de finalidade da natureza, 87

VII. Da representação estética da finalidade da natureza, 89

VIII. Da representação lógica da finalidade da natureza, 93

IX. Da conexão das legislações do entendimento e da razão pela faculdade de julgar, 96

Primeira parte – Crítica da faculdade de julgar estética, 99

Primeira seção – Analítica da faculdade de julgar estética, 99

Primeiro livro – Analítica do belo, 99

Primeiro momento do juízo de gosto (quanto à qualidade), 99

§ 1. O juízo de gosto é estético, 99

§ 2. A satisfação que determina o juízo de gosto é completamente desinteressada, 100

§ 3. A satisfação *com o agradável* é ligada ao interesse, 101

§ 4. A satisfação *com o bom* é ligada ao interesse, 103

§ 5. Comparação das três espécies de satisfação, especificamente diferentes, 105

Segundo momento do juízo de gosto (quanto à quantidade), 107

§ 6. O belo é aquilo que é representado, *sem conceitos*, como objeto de uma satisfação universal, 107

§ 7. Comparação do belo com o agradável e o bom com base na característica acima, 108

§ 8. A universalidade só é representada no juízo de gosto como subjetiva, 109

§ 9. Investigação da questão: se no juízo de gosto o sentimento de prazer precede o julgamento do objeto, ou se este precede aquele, 113

Terceiro momento do juízo de gosto (quanto à relação dos fins que é nele tomada em consideração), 116

§ 10. Da finalidade em geral, 116

§ 11. O juízo de gosto só tem por fundamento a *forma da finalidade* de um objeto (ou do modo de representá-lo), 117

§ 12. O juízo de gosto se baseia em fundamentos a priori, 118

§ 13. O juízo de gosto puro é independente de atrativos e emoções, 119

§ 14. Elucidação através de exemplos, 120

§ 15. O juízo de gosto é inteiramente independente do conceito de perfeição, 122

§ 16. Não é puro o juízo de gosto pelo qual um objeto é declarado belo sob a condição de um determinado conceito, 125

§ 17. Do ideal da beleza, 128

Quarto momento do juízo de gosto (quanto à modalidade da satisfação com o objeto), 132

§ 18. O que é a modalidade de um juízo de gosto, 132

§ 19. A necessidade subjetiva que atribuímos ao juízo de gosto é condicionada, 133

§ 20. A condição da necessidade pretendida por um juízo de gosto é a ideia de um sentido comum, 134

§ 21. Se temos bons fundamentos para pressupor um sentido comum, 134

§ 22. A necessidade do assentimento universal pensado em um juízo de gosto é uma necessidade subjetiva representada como objetiva sob a pressuposição de um sentido comum, 135

Segundo livro – Analítica do sublime, 140

§ 23. Passagem da faculdade de julgamento do belo para a do sublime, 140

§ 24. Da divisão de uma investigação do sentimento do sublime, 143

A. O sublime matemático, 144

§ 25. Definição nominal do sublime, 144

§ 26. Da estimação de grandeza das coisas naturais que é requerida para a ideia do sublime, 147

§ 27. Da qualidade da satisfação no julgamento do sublime, 154

B. Do sublime dinâmico da natureza, 157

§ 28. Da natureza como um poder, 157

§ 29. Da modalidade do juízo sobre o sublime da natureza, 161

§ 30. A dedução dos juízos estéticos sobre os objetos da natureza não deve estar voltada ao que nestes denominamos sublime, mas apenas ao belo, 176

§ 31. Do método da dedução dos juízos de gosto, 178

§ 32. Primeira peculiaridade do juízo de gosto, 179

§ 33. Segunda peculiaridade do juízo de gosto, 181

§ 34. Um princípio objetivo do gosto não é possível, 183

§ 35. O princípio do gosto é o princípio subjetivo da faculdade de julgar em geral, 184

§ 36. Do problema de uma dedução do juízo de gosto, 185

§ 37. O que é propriamente afirmado a priori de um objeto em um juízo de gosto?, 186

§ 38. Dedução dos juízos de gosto, 187

§ 39. Da comunicabilidade de uma sensação, 189
§ 40. Do gosto como uma espécie de *sensus communis*, 190
§ 41. Do interesse empírico pelo belo, 194
§ 42. Do interesse intelectual pelo belo, 196
§ 43. Da arte em geral, 200
§ 44. Da bela arte, 202
§ 45. As belas artes são arte na medida em que, ao mesmo tempo, parecem ser natureza, 204
§ 46. As belas artes são artes do gênio, 205
§ 47. Elucidação e confirmação da definição de gênio dada acima, 206
§ 48. Da relação do gênio com o gosto, 208
§ 49. Das faculdades mentais que constituem o gênio, 211
§ 50. Da ligação do gosto com o gênio em produtos das belas artes, 217
§ 51. Da divisão das belas artes, 218
§ 52. Da ligação das belas artes em um mesmo e único produto, 223
§ 53. Comparação do valor estético das belas artes entre si, 224
§ 54. Observação, 228
Segunda seção – Dialética da faculdade de julgar estética, 234
§ 55, 234
§ 56. Representação da antinomia do gosto, 235
§ 57. Solução da antinomia do gosto, 236
§ 58. Do idealismo da finalidade da natureza e da arte como o único princípio da faculdade de julgar estética, 244
§ 59. Da beleza como símbolo da moralidade, 249
§ 60. Apêndice. Da doutrina do método do gosto, 252
Segunda parte – *Crítica da faculdade de julgar*: Crítica da faculdade de julgar teleológica, 255
§ 61. Da finalidade objetiva da natureza, 255
Primeira Seção – Analítica da faculdade de julgar teleológica, 257
§ 62. Da finalidade objetiva que é meramente formal, à diferença da material, 257
§ 63. Da finalidade relativa da natureza à diferença da finalidade interna, 262
§ 64. Do caráter próprio das coisas como fins da natureza, 265

§ 65. Como fins da natureza, as coisas são seres organizados, 267

§ 66. Do princípio do julgamento sobre a finalidade interna em seres organizados, 271

§ 67. Do princípio do julgamento teleológico sobre a natureza em geral como sistema de fins, 273

§ 68. Do princípio da teleologia como princípio interno da ciência natural, 277

Segunda Seção – Dialética da faculdade de julgar teleológica, 280

§ 69. O que é uma antinomia da faculdade de julgar, 280

§ 70. Apresentação dessa antinomia, 281

§ 71. Preparação para a solução da antinomia acima, 283

§ 72. Dos vários sistemas sobre a finalidade da natureza, 285

§ 73. Nenhum dos sistemas acima realiza o que pretende, 288

§ 74. A causa da impossibilidade de tratar dogmaticamente o conceito de uma técnica da natureza é a inexplicabilidade de um fim da natureza, 291

§ 75. O conceito de uma finalidade objetiva da natureza é um princípio da crítica da razão para a faculdade de julgar reflexionante, 293

§ 76. Observação, 296

§ 77. Da propriedade do entendimento humano pela qual o conceito de um fim da natureza se torna possível para nós, 301

§ 78. Da união do princípio do mecanismo universal da matéria com o princípio teleológico na técnica da natureza, 306

Apêndice – Doutrina do método da faculdade de julgar teleológica, 313

§ 79. Se a teleologia deve ser tratada como pertencente à doutrina da natureza, 313

§ 80. Da subordinação necessária do princípio do mecanismo ao princípio teleológico na explicação de uma coisa como fim da natureza, 314

§ 81. Da associação do mecanismo ao princípio teleológico na explicação de um fim natural como produto da natureza, 319

§ 82. Do sistema teleológico nas relações externas dos seres organizados, 322

§ 83. Do fim último da natureza como um sistema teleológico, 326

§ 84. Do fim derradeiro da existência de um mundo, isto é, da própria criação, 331

§ 85. Da teologia física, 333

§ 86. Da teologia ética, 339

§ 87. Da prova moral da existência de Deus, 344

§ 88. Limitação da validade da prova moral, 350

§ 89. Da utilidade do argumento moral, 356

§ 90. Do modo de assentimento em uma prova moral da existência de Deus, 358

§ 91. Do modo de assentimento motivado por uma fé prática, 364

Glossário, 383

NOTA SOBRE A TRADUÇÃO

A presente tradução da *Crítica da faculdade de julgar* representa, em grande medida, uma continuação do trabalho realizado na tradução da *Crítica da razão pura*, publicada por esta mesma editora em 2012. Embora algumas opções tenham sido modificadas, a maior parte se manteve, bem como o estilo do texto na língua portuguesa. O primeiro trabalho, por seu turno, remonta às atividades do "Grupo de Traduções Kantianas", criado pelo Prof. Ricardo Terra em 2008, e em cujo âmbito foram realizadas também a revisão da tradução da "Doutrina do direito", de Clélia Martins, e a tradução da "Doutrina da virtude", por Monique Hulshof, Bruno Nadai e Diego Kosbiau Trevisan – ambas publicadas conjuntamente, também por esta editora, no livro *Metafísica dos costumes* (2013). Por fim, outro fruto importante dessa parceria entre o GTK e a Editora Vozes é a tradução, por Monique Hulshof, da *Crítica da razão prática*, que está saindo simultaneamente ao presente volume.

A exemplo do que escrevi na nota sobre a tradução da *Crítica da razão pura*, o trabalho de traduzir um livro como estes supõe, além da experiência acumulada nos mencionados trabalhos e atividades anteriores, todo um diálogo, durante a elaboração do texto, com outros estudiosos e tradutores de Kant. Quanto a isso, eu gostaria de agradecer, pela interlocução e sugestões (sem transferir-lhes qualquer responsabilidade pelos erros ou más decisões), além dos colegas do GTK mencionados acima, também ao Paulo Licht dos Santos e à Giorgia Cecchinato, que organizaram um colóquio de tradução kantiana na Ufscar em novembro de 2014; e ao João Constâncio, da Universidade Nova de Lisboa, com quem tive conversas decisivas sobre a tradução em 2015, na reta final dos trabalhos.

Outra circunstância que mencionei a propósito da *Crítica da razão pura*, e que vale igualmente para a *Crítica da faculdade de julgar*, é a necessidade de levar em conta as diversas traduções já realizadas não somente para o português, mas também para

as outras línguas neolatinas e o inglês. Assim, procurei cotejar o meu texto, à medida que o construía, com a conhecida tradução de Valério Rohden e António Marques, publicada pela Editora Forense, em 1990, como *Crítica da faculdade do juízo*, a única versão integral para o português, e também com os trechos da obra traduzidos por Rubens Rodrigues Torres Filho para a coleção "Os Pensadores", da Abril Cultural, bem como a sua versão da "Primeira introdução", publicada conjuntamente com a segunda (em tradução assinada por diversos intelectuais)[1] no livro *As duas introduções à Crítica do juízo*, organizado por Ricardo Terra para a Editora Iluminuras (1995).

No que diz respeito às traduções estrangeiras, vale mencionar as seguintes, que levei em conta (em negrito as mais importantes para o meu trabalho). Em francês: ***Critique de la faculté de juger*. Paris: Flammarion, 1995 (Trad. de Alain Renaut)**. • *Critique de la faculté de juger*. Paris: Vrin, 1993 (Trad. de Alexis Philonenko). Em inglês: ***Critique of the Power of Judgment*. Cambridge, MA: Cambridge Univ. Press, 2000 (Trad. de Paul Guyer e Eric Matthews)**. • *The Critique of Judgement*. In: *Great Books of the Western World*, vol. 39: *Kant*. Chicago: Enc. Britannica, 1993 (Trad. de James Creed Meredith). • *Critique of Judgment*. Londres: Macmillan & Co., 1914 (Trad. de J.H. Bernard). Em italiano: *Critica del Giudizio*. Bompiani: Milão, 2004 (Trad. de Massimo Marassi). Em espanhol: *Critica del discernimiento*. Madri: A. Machado, 2003 (Trad. de Roberto Rodriguez Aramayo e Salvador Mas Torres). • *Critica del juicio*. Madri: Tecnos, 2007 (Trad. de Manuel Garcia Morente de 1914).

O texto-base traduzido do alemão, por seu turno, foi o da edição canônica da Academia, que constitui, juntamente com a *Kritik der praktischen Vernunft*, o seu quinto volume: *Kants Gesammelte Schriften* – herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, vol. V. Berlim: 1904. Além dele, consultei também a edição da Felix Meiner (*Kritik der Urteilskraft*. Hamburgo: F. Meiner, 2006) e a edição eletrônica *Kant im Kontext III* –

---

1. Equipe de tradução: Carlos A. Marques Novaes, Herbert Bornebusch, Márcio Suzuki, Marcos Nobre, Ricardo Terra, Ruth P. Duarte Lana.

Komplettausgabe; Werke; Briefwechsel; Nachlass; Vorlesungen. Infosoftware, 2009. No caso da "Primeira introdução à crítica da faculdade de julgar", o texto-base em alemão faz parte do vol. XX da edição da Academia acima citada. São deste volume as páginas indicadas ao lado do texto da "Primeira introdução", a exemplo das páginas do volume V, que são indicadas ao lado do texto da *Crítica da faculdade de julgar*, a partir do seu "Prefácio".

É importante dizer que, diferentemente do que fiz na tradução da *Crítica da razão pura*, optei por não fazer notas sobre a tradução ao longo do texto, preferindo indicar as decisões tomadas no glossário, onde podem ser consultadas com facilidade todas as minhas opções.

Por fim, como também afirmei na nota sobre a tradução da primeira *Crítica* kantiana, acredito que o trabalho do tradutor envolve encontrar um equilíbrio entre a fidelidade à língua de origem e a legibilidade na língua de chegada. Embora o primeiro fator seja de suma importância num texto filosófico, acredito que o rigor conceitual não deve prejudicar o acesso ao texto por parte do leitor, sobretudo o iniciante ou o não especializado. Levando em conta que o erudito e o especialista terão a possibilidade de comparar a tradução com o original, procurei tomar as decisões relativas a esse difícil equilíbrio pensando no outro tipo de leitor, aquele que está, por exemplo, começando a ter contato com o texto kantiano, seja no Ensino Médio, na graduação ou mesmo como autodidata. Na medida do possível, portanto, busquei tornar o difícil texto da *Kritk der Urteilskraft* o mais agradável (*angenehm*) possível para quem pretende enfrentá-lo em português. Estarei satisfeito se este objetivo tiver sido minimamente atingido.

— PRIMEIRA INTRODUÇÃO — *CRÍTICA DA FACULDADE DE JULGAR*

// 195

PRIMEIRA INTRODUÇÃO À CRÍTICA DA FACULDADE DE JULGAR

I. Da filosofia como um sistema

Se filosofia é o *sistema* do conhecimento racional por conceitos, então ela já é por isso suficientemente distinta de uma crítica da razão pura, que contém, como tal, uma investigação filosófica da possibilidade de semelhante conhecimento, mas não pertence a esse sistema como sua parte, antes esboçando e testando a ideia deste último.

A divisão do sistema só pode, primeiramente, ser aquela entre suas partes formal e material, a primeira das quais (a lógica) abarca apenas a forma do pensamento em um sistema de regras, enquanto a segunda (parte real) considera sistematicamente os objetos sobre os quais se pensa, na medida em que é possível um conhecimento racional deles a partir de conceitos.

Agora, esse sistema real da filosofia só pode ser ele mesmo dividido, segundo a distinção originária de seus objetos e a diferença essencial, nela baseada, dos princípios de uma ciência que os contém, em filosofia *teórica* e *prática*; de tal modo que uma parte tenha de ser a filosofia da natureza, e a outra, a filosofia dos costumes, das quais a primeira pode conter também princípios empíricos, mas a segunda (já que a liberdade absolutamente não pode ser objeto da experiência) jamais pode conter outros senão princípios puros a priori.

Reina um grande mal-entendido, porém, que é prejudicial até para o modo de tratar a ciência, com relação àquilo que se tem de

entender por *prático* em um significado que merecesse ser aplicado a uma *filosofia prática*. Acreditava-se que se podia contar como parte da filosofia prática a habilidade política e a economia política, as regras de economia doméstica bem como as de comportamento,
196 as prescrições de saúde e // dietética tanto da alma como do corpo (e por que não todos os ofícios e artes?), pois todos eles contêm um conjunto de proposições práticas. Mas, ainda que as proposições práticas sejam realmente distintas das teóricas, que contêm a possibilidade das coisas e suas determinações no que diz respeito ao modo de representar, elas nem por isso o são no que diz respeito ao conteúdo – a não ser as que consideram a *liberdade* sob leis. Todas as outras não são mais do que uma teoria sobre aquilo que pertence à natureza das coisas, aplicada apenas ao modo como elas podem ser por nós produzidas segundo um princípio, isto é, representando a possibilidade das mesmas através de uma ação voluntária (que pertence igualmente às causas naturais). Assim, a solução do problema da mecânica – encontrar, para uma determinada força que deve estar em equilíbrio com um dado peso, a proporção entre os respectivos braços de alavanca – pode até ser expressa como fórmula prática, mas não contém mais do que a proposição teórica de que os comprimentos dos últimos, quando em equilíbrio, estão na proporção inversa dos primeiros; mas esta relação só é representada como possível, no que diz respeito à sua origem, por meio de uma causa cujo fundamento de determinação é a *representação* dessa relação (nosso arbítrio). Acontece exatamente o mesmo com todas as proposições práticas que só se referem à produção de objetos. Se prescrições de promover a própria felicidade são dadas e, por exemplo, se trata apenas daquilo que alguém teria de fazer com sua própria pessoa para ser receptivo à felicidade, então são representadas somente as condições internas de sua possibilidade – na temperança, na moderação das inclinações para que não se tornem paixão etc. – como pertencentes à natureza do sujeito e, ao mesmo tempo, o modo de atingir esse equilíbrio como uma causalidade possível por nós mesmos; tudo é representado, portanto, como consequência imediata da teoria do objeto relacionada à teoria de nossa própria natureza (de nós mesmos como causa). Assim, embora a prescrição prática se distinga aqui da teórica quanto à forma, ela
197 não o é quanto ao conteúdo e, portanto, não necessita de um //

tipo especial de filosofia para compreender essa conexão dos fundamentos com suas consequências. – Em uma palavra: todas as proposições práticas que derivam do arbítrio, como causa, aquilo que a natureza pode conter, pertencem em conjunto à filosofia teórica, como conhecimento da natureza; apenas as que dão a lei à liberdade são especificamente diferentes daquelas quanto ao conteúdo. Pode-se dizer das primeiras que elas constituem a parte prática de uma *filosofia da natureza*, mas somente as últimas fundam uma *filosofia prática* particular.

Observação

É muito importante dividir a filosofia em suas partes com precisão e, com vistas a este fim, não colocar aquilo que é apenas sua consequência ou aplicação a dados casos, sem necessidade de princípios especiais, entre os membros da sua divisão como um sistema.

Proposições práticas se distinguem das teóricas ou quanto aos princípios, ou quanto às consequências. Neste último caso elas não constituem uma parte especial da ciência, mas pertencem à parte teórica como um tipo peculiar de consequências desta. Agora, a possibilidade das coisas segundo leis da natureza é essencialmente distinta, no que diz respeito aos seus princípios, da possibilidade das coisas segundo leis da liberdade. Esta diferença não reside, contudo, no fato de que nesta última a causa é posta numa vontade, ao passo que na primeira é posta fora dela, nas coisas mesmas. Pois, se a vontade não segue outros princípios senão aqueles a partir dos quais o entendimento compreende que o objeto é possível segundo eles enquanto meras leis da natureza, então a proposição que contém a possibilidade do objeto por causalidade do arbítrio pode certamente denominar-se prática, mas não é de modo algum distinta, quanto ao princípio, das proposições teóricas que se referem à natureza das coisas, tendo antes de emprestar destas últimas o seu princípio, // para expor a representação de um objeto na realidade. 198

Assim, as proposições práticas que, no que diz respeito ao conteúdo, referem-se apenas à possibilidade de um objeto representado (por meio de uma ação voluntária), são meras aplicações de um conhecimento teórico completo e não podem constituir a parte es-

pecial de uma ciência. Uma geometria prática como ciência à parte é um absurdo, por mais proposições práticas que estejam contidas nessa ciência pura, a maioria das quais exigindo, enquanto problemas, uma instrução particular para a sua solução. O problema de construir um quadrado com uma dada linha e um dado ângulo reto é uma proposição prática, mas é pura consequência da teoria. Também a agrimensura (*agrimensoria*) não pode habilitar-se ao nome de uma *geometria* prática ou, em geral, denominar-se uma parte especial da geometria, pertencendo antes aos escólios da mesma, ou seja, ao uso dessa ciência nos negócios[2].

Mesmo em uma ciência da natureza que seja baseada em princípios empíricos, qual seja, a física propriamente dita, os dispositivos práticos para descobrir leis ocultas da natureza não podem de modo algum, sob o nome de física experimental, legitimar a denominação de uma física prática (que é igualmente um absurdo)
199 como uma parte da filosofia da natureza. // Pois os princípios em que baseamos nossos experimentos têm de ser sempre tirados do conhecimento da natureza, portanto da teoria. Vale exatamente o mesmo para as prescrições práticas que dizem respeito à produção voluntária de um certo estado de ânimo em nós (como, por exemplo, a estimulação ou restrição da imaginação, a satisfação ou enfraquecimento das inclinações). Não existe uma *psicologia* prática como parte especial da filosofia sobre a natureza humana. Pois os princípios da possibilidade do seu estado através da arte têm de ser emprestados daqueles da possibilidade de nossas determinações a partir da constituição de nossa natureza e, ainda que aqueles consistam em proposições práticas, nem por isso constituem a parte prática da psicologia empírica, já que não têm princípios particulares e pertencem meramente aos seus escólios.

---

2. Essa ciência pura, e justamente por isso sublime, parece sacrificar algo de sua dignidade quando admite que, enquanto geometria elementar, precisa de *ferramentas* – ainda que apenas duas – na construção de seus conceitos, quais sejam, o compasso e a régua; é a única construção que ela denomina geométrica, ao passo que denomina mecânica à da geometria superior, já que a construção dos conceitos desta última exige máquinas mais complexas. Agora, não se deve entender sob aquelas as ferramentas reais (*circinus et regula*), que jamais poderiam fornecer aquelas figuras com precisão matemática; elas devem antes significar somente os modos mais simples de exposição da imaginação a priori, que nenhum instrumento pode igualar.

Em geral, as proposições práticas (quer sejam puras a priori ou empíricas), quando enunciam imediatamente a possibilidade de um objeto por meio de nosso arbítrio, pertencem sempre ao conhecimento da natureza e à parte teórica da filosofia. Somente aquelas que apresentam diretamente a determinação de uma ação como necessária – meramente através da representação de sua forma (segundo leis em geral) e sem levar em consideração os meios do objeto a ser assim realizado – podem e devem ter seus princípios próprios (na ideia da liberdade) e, ainda que fundem justamente nesses princípios o conceito de um objeto da vontade (o bem supremo), este só pertence à prescrição prática (de agora em diante denominada moral) indiretamente, como consequência. Também a sua possibilidade não pode ser compreendida por meio do conhecimento da natureza (teoria). Somente tais proposições, portanto, pertencem a uma parte especial de um sistema do conhecimento racional sob o nome de filosofia prática.

Todas as demais proposições de execução, qualquer que seja a ciência a que se ligam, podem, caso haja preocupação com a ambiguidade, // ser chamadas de *técnicas* em vez de práticas. Pois elas 200
pertencem à *arte* de instituir aquilo que se quer que exista, arte esta que, em uma teoria completa, é sempre uma mera consequência, e não a parte autossubsistente de um tipo de instrução. Desse modo, todas as prescrições da habilidade pertencem à *técnica*[3] e, portanto, ao conhecimento teórico da natureza como suas consequências. Futuramente, porém, também nos serviremos da expressão "técnica" quando, eventualmente, os objetos da natureza somen-

---

3. Aqui é o lugar de corrigir um erro que cometi na *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Pois, depois de ter dito que os imperativos da habilidade só comandariam de maneira condicionada, em particular sob a condição de fins meramente possíveis, isto é, *problemáticos*, chamei tais prescrições práticas de imperativos problemáticos, uma expressão em que há claramente uma contradição. Eu deveria tê-los denominado *técnicos*, isto é, imperativos da arte. Os *pragmáticos*, ou regras da prudência, que comandam sob a condição de um fim *real*, e até mesmo subjetivamente necessário, se situam também sob os técnicos. (Pois o que é a prudência senão a habilidade de poder empregar, para seus propósitos, seres humanos livres e, entre estes, até mesmo as inclinações e disposições naturais em si próprio?) Como, no entanto, o fim a que submetemos a nós mesmos e aos outros, a saber, a felicidade própria, não pertence aos fins meramente arbitrários, justifica-se uma denominação especial para esses imperativos técnicos, já que o problema não requer apenas, como nos técnicos, o modo de executar um fim, mas também a determinação daquilo que constitui esse próprio fim (a felicidade), o qual tem de ser pressuposto como conhecido nos imperativos técnicos em geral.

te possam ser *julgados como se* sua possibilidade se fundasse na arte, caso em que os juízos não são nem teóricos nem práticos
201 (no sentido // há pouco aduzido) porque não *determinam* nada a respeito da constituição do objeto ou do modo de produzi-lo, mas permitem julgar a própria natureza – ainda que apenas por analogia com uma arte, e numa referência subjetiva à nossa faculdade de conhecimento, não numa referência objetiva aos objetos. Aqui, contudo, não chamaremos aos próprios juízos técnicos, mas sim à faculdade de julgar, em cujas leis eles se fundam, e, em conformidade com ela, também à natureza; técnica essa que, não contendo proposições objetivamente determinantes, não constitui uma parte da filosofia doutrinal, mas apenas da crítica de nossas faculdades de conhecimento.

II. Do sistema das faculdades superiores de conhecimento que serve de fundamento à filosofia

Quando se fala não na divisão de uma *filosofia*, mas de nossa *faculdade de conhecimento a priori por conceitos* (a superior), isto é, de uma crítica da razão pura – considerada, porém, apenas no que diz respeito à sua faculdade de pensar (onde o modo da intuição pura não é levado em conta) –, então a representação sistemática da faculdade de pensar se divide em três: em primeiro lugar, a faculdade de conhecer o *universal* (as regras), o *entendimento*; em segundo lugar, a faculdade de *subsumir o particular* sob o universal, a *faculdade de julgar*; e, em terceiro lugar, a faculdade de *determinar* o particular por meio do universal (derivação a partir
202 de princípios), isto é, a *razão*. //

A crítica da razão pura *teórica*, que era dedicada às fontes de todo conhecimento a priori (também daquilo, portanto, que nele pertence à intuição), nos forneceu as leis da *natureza*, e a crítica da razão prática, a lei da *liberdade*; de modo que os princípios a priori para toda a filosofia já parecem ter sido completamente tratados.

Agora, se o entendimento fornece a priori leis da natureza, ao passo que a razão fornece leis da liberdade, é de esperar-se, por analogia, que a faculdade de julgar, que proporciona a ambas as

faculdades a sua interconexão, também forneça, do mesmo modo como aquelas, os seus próprios princípios a priori e, talvez, estabeleça o fundamento para uma parte especial da filosofia – ainda que esta somente possa, como sistema, possuir duas partes.

Mas a faculdade de julgar é uma faculdade de conhecimento tão peculiar, e em nada autossuficiente, que ela não fornece nem conceitos, como o entendimento, nem ideias de algum objeto, como a razão, visto ser uma faculdade que meramente subsume sob conceitos dados de outra procedência. Caso deva haver, pois, um conceito ou regra proveniente originariamente da faculdade de julgar, ele teria de ser um conceito de coisas da natureza *na medida em que esta se orienta pela nossa faculdade de julgar*, e, portanto, de uma natureza constituída de tal modo que não se pode ter qualquer conceito dela a não ser enquanto seu arranjo se oriente por nossa faculdade de subsumir leis particulares dadas sob leis mais gerais, as quais, contudo, não estão ainda dadas; em outras palavras, ele teria de ser o conceito de uma finalidade da natureza em função da nossa faculdade de conhecê-la, na medida em que se requer para isso que julguemos o particular como estando contido sob o universal // e possamos subsumi-lo sob o conceito de uma natureza. 203

Agora, tal conceito é o conceito de uma experiência *como sistema segundo leis empíricas*. Pois, embora esta constitua um sistema segundo leis *transcendentais* que contêm a condição de possibilidade da experiência em geral, é possível uma *tão infinita diversidade* de leis empíricas, e uma tão grande *heterogeneidade de formas* da natureza que pertenceriam à experiência particular, que o conceito de um sistema segundo tais leis (empíricas) tem de ser inteiramente estranho ao entendimento, não podendo compreender-se nem a possibilidade, muito menos a necessidade de tal todo. No entanto, a experiência particular, inteiramente concatenada por princípios constantes, também necessita dessa interconexão sistemática de leis empíricas para que a faculdade de julgar possa subsumir o particular sob o universal, embora sempre ainda empírico, e assim por diante, até as leis empíricas mais elevadas e as formas da natureza a elas conformes, e, portanto, possa considerar o agregado das experiências particulares como um sistema; pois sem essa pressuposição não pode haver qualquer

interconexão completamente conforme a leis, isto é, uma unidade
204 empírica das mesmas. //

Essa legalidade, em si contingente (segundo todos os conceitos do entendimento), que a faculdade de julgar (em seu próprio benefício apenas) presume e pressupõe na natureza, é uma finalidade formal da natureza que simplesmente *assumimos* nela, mas pela qual não é fundado nem um conhecimento teórico da natureza, nem um princípio prático da liberdade; é dado apenas, para o julgamento e investigação da natureza, um princípio que serve para buscar, para experiências particulares, as leis universais segundo as quais temos de organizá-las para produzir aquela conexão sistemática que é necessária para uma experiência concatenada, e que temos razões a priori para admitir.

O conceito próprio à faculdade de julgar, que nela surge originariamente, é, portanto, o da natureza como *arte*, ou, em outras palavras, da *técnica da natureza* em vista de suas leis *particulares*, cujo conceito não funda nenhuma teoria e contém tão pouco conhecimento dos objetos e de sua constituição quanto a lógica, mas fornece apenas um princípio para o progresso segundo leis da
205 experiência através do qual a investigação da natureza // se torna possível. O conhecimento da natureza não é enriquecido aqui com nenhuma lei objetiva particular, mas é fundada tão somente uma máxima para a faculdade de julgar pela qual ela pode observar a natureza e interconectar as suas formas[4].

A filosofia, como sistema doutrinal do conhecimento da natureza, bem como da liberdade, não obtém aqui nenhuma parte nova, pois a representação da natureza como arte é uma mera ideia que serve de princípio para a nossa investigação dela, portanto apenas

4. Na versão original, havia aqui um parágrafo que Kant suprimiu: "A filosofia, como sistema real do conhecimento a priori da natureza por conceitos, não obtém com isso, portanto, nenhuma parte nova, já que essa consideração pertence à sua parte teórica. Mas a crítica das faculdades puras do conhecimento lhe proporciona uma parte nova e muito necessária através da qual, primeiramente, juízos sobre a natureza cujo fundamento de determinação poderia ser contado facilmente entre os juízos empíricos são destes separados; em segundo lugar, outros que poderiam ser tomados facilmente por reais, e por fundamento de determinação dos objetos da natureza, são destes separados e conhecidos como formais, isto é, como regras da mera reflexão sobre coisas da natureza (e não da determinação das mesmas segundo princípios objetivos)" [N.T.].

para o sujeito – para introduzir, tanto quanto seja possível, uma concatenação, como em um sistema, no agregado das leis empíricas, atribuindo assim à natureza uma relação a essa nossa necessidade. Em contrapartida, nosso conceito de uma técnica da natureza, como um princípio heurístico no seu julgamento, pertence à crítica de nossa faculdade de conhecimento, a qual indica a oportunidade que temos de fazer tal representação dela, a origem que essa ideia tem e se ela pode ser encontrada a priori em uma fonte, bem como qual seria o alcance e o limite de seu uso; em uma palavra, tal investigação pertencerá ao sistema da crítica da razão pura como sua parte, mas não à filosofia doutrinal.

III. Do sistema de todas as faculdades da mente humana

Podemos reduzir todas as faculdades da mente humana, sem exceção, às três seguintes: a *faculdade de conhecimento*, // o *sen-* 206
timento de prazer e desprazer e a *faculdade de desejar*. É bem verdade que alguns filósofos, que de resto merecem todo louvor pela profundidade de seu modo de pensar, tentaram explicar essa diferença como meramente ilusória e reduzir todas as faculdades somente à faculdade de conhecimento. Mas é bem fácil mostrar, e já há algum tempo se compreendeu, que essa tentativa de introduzir unidade nessa diversidade das faculdades, embora empreendida num espírito filosófico autêntico, é inútil. Pois há sempre uma grande diferença entre as representações, conforme elas, referidas somente ao objeto e à unidade da consciência das mesmas, pertençam ao conhecimento; ou quando, consideradas ao mesmo tempo como causa da realidade desse objeto em meio a tal relação objetiva, possam ser contadas na faculdade de desejar; ou ainda quando, referidas apenas ao sujeito, constituam o único fundamento de sua própria existência nesse sujeito e, assim, sejam consideradas em relação ao sentimento de prazer – este último não constituindo nem fornecendo qualquer conhecimento, ainda que possa pressupor algum como seu fundamento de determinação.

A conexão entre o conhecimento de um objeto e o sentimento de prazer ou desprazer com a existência do mesmo, ou a determinação da faculdade de desejar para produzi-lo, é plenamente

cognoscível do ponto de vista empírico; como, no entanto, essa interconexão não está fundada em um princípio a priori, as forças da mente constituem apenas, nessa medida, um *agregado*, e não um sistema. Agora, podemos certamente estabelecer uma conexão a priori entre o sentimento de prazer e as outras duas faculdades e, se conectamos um conhecimento a priori, qual seja, o conceito racional da liberdade, com a faculdade de desejar, aquele como fundamento de determinação desta última, podemos encontrar ao mesmo tempo,
207 // nessa determinação objetiva, um sentimento subjetivo de prazer contido na determinação da vontade. Desse modo, porém, não é *por meio* do prazer ou desprazer que a faculdade de conhecer é ligada à faculdade de desejar; pois ele não a precede, mas, antes, ou se segue imediatamente à determinação desta última, ou talvez não passe da sensação dessa determinabilidade da vontade por meio da própria razão – não um sentimento particular, portanto, ou uma receptividade própria que exigisse, entre as propriedades da mente, uma divisão particular. Estando indiscutivelmente dado, porém, na análise das faculdades da mente em geral, um sentimento de prazer que, independentemente da determinação da faculdade de desejar, pode antes fornecer um fundamento de determinação à mesma, e exigindo-se, para a conexão do mesmo com as outras duas faculdades em um sistema, que esse sentimento de prazer, a exemplo das outras duas, não esteja baseado apenas em fundamentos empíricos, mas também em princípios a priori, então se requer também, para a ideia da filosofia como um sistema (ainda que não como uma doutrina), uma *crítica do sentimento de prazer e desprazer* enquanto não fundado empiricamente.

Ora, a *faculdade de conhecer* por conceitos tem seus princípios a priori no entendimento puro (em seu conceito da natureza), a *faculdade de desejar* na razão pura (em seu conceito da liberdade), e só resta então, entre as propriedades da mente em geral, uma faculdade intermediária ou receptividade, a saber, o *sentimento de prazer e desprazer*, assim como resta uma intermediária entre as faculdades superiores de conhecimento, a faculdade de julgar. O
208 que é mais natural // do que supor que esta última conterá, do mesmo modo, princípios a priori para aquele?

Sem nada estabelecer ainda quanto à possibilidade dessa conexão, não se pode deixar de reconhecer já aqui, todavia, uma certa

adequação da faculdade de julgar ao sentimento de prazer, no sentido de aquela servir a este como fundamento de determinação, ou de nela encontrar-se tal fundamento; afinal, se na *divisão da faculdade de conhecer por conceitos* o entendimento e a razão referem suas representações a objetos, para destes receber conceitos, a faculdade de julgar se refere simplesmente ao sujeito e não produz por si só quaisquer conceitos de objetos. Do mesmo modo, se na *divisão geral das forças da mente* tanto a faculdade de conhecimento como a faculdade de desejar contêm uma referência objetiva das representações, o sentimento de prazer e desprazer é, em contrapartida, tão somente a receptividade de uma determinação do sujeito, de tal modo que, se a faculdade de julgar deve, em toda parte, determinar algo por si só, isto não poderia ser outra coisa senão o sentimento de prazer; e, inversamente, se este sentimento deve ter um princípio a priori em algum lugar, este só poderá ser encontrado na faculdade de julgar.

IV. Da experiência como um sistema para a faculdade de julgar

Vimos na *Crítica da razão pura* que a natureza inteira, como o conjunto completo de todos os objetos da experiência, constitui um sistema segundo leis transcendentais, quais sejam, aquelas que o próprio entendimento fornece a priori (leis para fenômenos, na medida em que estes, ligados em uma consciência, devem constituir uma experiência). Justamente por isso, também a experiência, segundo leis tanto universais como particulares, e na medida em que, considerada objetivamente, é possível em geral, tem de constituir (na ideia) um sistema de conhecimentos empíricos possíveis. Pois isso é requerido pela unidade da natureza segundo um princípio da ligação completa de tudo aquilo que está contido nesse conjunto de
todos os fenômenos. // Nessa medida, a experiência em geral, se- 209
gundo leis transcendentais do entendimento, deve ser considerada como um sistema, e não como um mero agregado.

Disso não se segue, contudo, que a natureza, mesmo segundo leis *empíricas*, seja um sistema *apreensível* pela faculdade humana de conhecimento, ou que a interconexão sistemática completa de

seus fenômenos em uma experiência, portanto esta mesma como um sistema, seja possível para os seres humanos. Pois a diversidade e a heterogeneidade das leis empíricas poderiam ser tão grandes que nos fosse em parte possível conectar percepções em uma experiência, segundo leis particulares descobertas ao acaso, sem que jamais pudéssemos, contudo, colocar essas leis empíricas mesmas em uma unidade de parentesco sob um princípio comum; poderia ocorrer, com efeito, como é de fato possível (pelo menos até onde o entendimento pode estabelecer a priori), que a diversidade e a heterogeneidade dessas leis, do mesmo modo como as formas da natureza que lhes são conformes, fossem infinitamente grandes e nos dessem nesta um agregado caótico bruto, sem o menor sinal de um sistema, por mais que tenhamos de pressupor este último segundo leis transcendentais.

Pois a *unidade da natureza no tempo e no espaço* e a unidade da experiência possível para nós são uma mesma e única coisa, já que aquela é um conjunto completo de meros fenômenos (modos de representação) que só pode ter sua realidade objetiva na experiência, a qual, por seu turno, tem de ser possível como sistema segundo leis empíricas caso se pense aquela (como tem mesmo de ocorrer) como um sistema. É uma *pressuposição* transcendental subjetivamente necessária, portanto, que aquela preocupante disparidade sem limites de leis empíricas e a heterogeneidade das formas naturais não sejam apropriadas à natureza, sendo esta antes qualificada, através da afinidade das leis particulares sob outras mais gerais, para uma experiência como um sistema empírico.

Ora, essa pressuposição é o princípio transcendental da faculdade de julgar. Pois esta não é somente uma faculdade de subsumir o particular sob o universal (cujo conceito esteja dado), mas tam-
210 bém, // inversamente, de encontrar o universal para o particular.
Em sua *legislação* transcendental da natureza, no entanto, o entendimento abstrai de toda a diversidade de leis empíricas possíveis; ele só leva em consideração, naquela, as condições de possibilidade de uma experiência em geral no que diz respeito à sua forma. Não se pode encontrar nele, portanto, aquele princípio da afinidade das leis naturais particulares. Somente a faculdade de julgar, que é obrigada a colocar as leis particulares sob leis superiores (ainda que sempre ainda empíricas) também segundo aquilo que elas têm

de diferente sob as mesmas leis naturais universais, precisa ter tal princípio como fundamento de seu procedimento. Pois através do tatear entre formas da natureza, cuja concordância entre si quanto a leis comuns, empíricas mas superiores, a faculdade de julgar veria ainda assim como inteiramente contingentes, seria ainda mais contingente se *percepções particulares* se qualificassem eventualmente, por sorte, para uma lei empírica; e mais ainda se leis empíricas diversas servissem, *em sua completa interconexão*, para uma unidade sistemática do conhecimento da natureza em uma experiência possível, sem pressupor tal forma na natureza através de um princípio a priori.

Todas aquelas fórmulas em voga – "a natureza escolhe o caminho mais curto", "ela não faz nada em vão", "ela não dá saltos na diversidade das formas" (*continuum formarum*), "ela é rica em espécies, mas parcimoniosa em gêneros" etc. – não são outra coisa senão essa mesma expressão transcendental da faculdade de julgar, estabelecendo um princípio para a experiência como um sistema e, assim, para a sua própria necessidade. Nem o entendimento nem a razão podem fundar a priori tal lei natural. Pois que a natureza se paute pelo nosso entendimento em suas leis meramente formais (por meio das quais ela é um objeto da experiência em geral) é algo que pode ser facilmente compreendido, mas, no que diz respeito às leis particulares, sua diversidade e heterogeneidade, ela é livre de todas as limitações de nossa faculdade de conhecer legisladora; e é uma mera pressuposição da faculdade de julgar, com vistas ao seu próprio uso em subir sempre do empírico/particular para o mais geral // (mas igualmente empírico), em nome da unificação das 211
leis empíricas, que funda aquele princípio. Também não se pode, de modo algum, lançar tal princípio na conta da experiência, já que é somente sob a sua pressuposição que se pode organizar as experiências de modo sistemático.

V. Da faculdade de julgar reflexionante

A faculdade de julgar pode ser considerada ou como mera faculdade de *refletir* segundo um certo princípio sobre uma dada representação, com vistas a um conceito assim tornado possível, ou

como uma faculdade de *determinar*, através de uma dada representação empírica, um conceito que serve de fundamento. No primeiro caso ela é a *faculdade de julgar reflexionante*; no segundo, é a *determinante*. Mas *refletir* (ponderar) é: comparar e interconectar dadas representações, em vista de um conceito assim tornado possível, ou com outras representações, ou com a sua faculdade de conhecimento. A faculdade de julgar reflexionante é aquela a que também se costuma chamar faculdade de julgamento (*facultas dijudicandi*).

O *refletir* (que ocorre mesmo entre os animais – ainda que de modo apenas instintivo, isto é, não em relação a um conceito a ser assim atingido, mas a uma inclinação assim determinável), para nós, exige um princípio tanto quanto o determinar, no qual o conceito do objeto, que está no fundamento, prescreve a regra à faculdade de julgar e, assim, desempenha o papel do princípio.

O princípio da reflexão sobre objetos dados da natureza é: que para todas as coisas da natureza podem ser encontrados *conceitos* empiricamente determinados[5]; isso significa tão somente que
212 sempre se pode // pressupor uma forma em seus produtos que é possível segundo leis universais para nós cognoscíveis. Pois, se não pudéssemos pressupô-la e esse princípio não estivesse no fundamento do modo como tratamos as representações empíricas, todo refletir seria instaurado fortuita e cegamente, sem que se

---

5. À primeira vista, esse princípio não tem a aparência de uma proposição sintética e transcendental, parecendo antes ser tautológico e pertencente à mera lógica. Pois esta ensina como se compara uma dada representação com outras e, extraindo aquilo que ela tem em comum com as representações diferentes como uma característica para o uso geral, elaborar um conceito. Mas ela nada ensina quanto a saber se a natureza teria, para cada objeto, muitos outros objetos a indicar, como objetos da comparação que teriam muito em comum com ele na forma; essa condição de possibilidade da aplicação da lógica à natureza é antes um princípio da representação da natureza como um sistema para a nossa faculdade de julgar no qual o diverso, dividido em gêneros e espécies, torna possível reduzir, através da comparação, todas as formas da natureza que nos apareçam a conceitos (de maior ou menor generalidade). É verdade que o entendimento puro já ensina (mas também por meio de princípios sintéticos) a pensar todas as coisas da natureza como contidas em um sistema transcendental segundo conceitos a priori (as categorias); mas a faculdade de julgar, que (a reflexionante) também busca conceitos para representações empíricas, tem de assumir além disso, para esse fim, que a natureza, em sua ilimitada diversidade, teria encontrado uma tal divisão desta última em gêneros e espécies que seria possível ao nosso entendimento encontrar harmonia na comparação das formas naturais e, subindo, chegar a conceitos empíricos cada vez mais gerais para outros conceitos empíricos e sua interconexão; isto é, a faculdade de julgar pressupõe um sistema da natureza também segundo leis empíricas, e isto a priori, portanto através de um princípio transcendental.

pudesse, portanto, esperar de maneira bem fundada o seu acordo com a natureza.

No que diz respeito aos conceitos universais da natureza, sob os quais se torna possível um conceito de experiência (sem determinação empírica particular), a reflexão já tem o seu direcionamento no conceito de uma natureza em geral, isto é, no entendimento, e a faculdade de julgar não necessita de um princípio particular da reflexão, mas a *esquematiza* a priori e aplica esses esquemas a cada síntese empírica, sem a qual nenhum juízo de experiência seria possível. A faculdade de julgar é aqui, em sua reflexão, ao mesmo tempo determinante, e seu esquematismo transcendental lhe serve ao mesmo tempo de regra sob a qual intuições empíricas dadas são subsumidas.

// Para os conceitos, porém, que devem ser encontrados antes 213
para intuições empíricas dadas, e que pressupõem a única lei particular da natureza sob a qual a experiência particular é possível, a faculdade de julgar necessita de um princípio próprio de sua reflexão, igualmente transcendental, e não se pode referi-la novamente a leis empíricas já conhecidas e converter a reflexão em uma mera comparação com formas empíricas para as quais já se tem conceitos. Pois é de perguntar-se como se poderia esperar chegar, através da comparação das percepções, a conceitos empíricos daquilo que é comum às diferentes formas naturais, caso a natureza (como é todavia possível pensar) tivesse colocado nestas últimas, devido à grande variedade de suas leis empíricas, uma heterogeneidade tão grande que toda – ou quase toda – comparação fosse inútil para produzir entre elas uma harmonia e uma ordenação hierárquica de espécies e gêneros. Toda comparação de representações empíricas para reconhecer nas coisas da natureza leis empíricas e as formas conformes a elas que, embora *específicas*, são também *genericamente concordantes* quando comparadas a outras, pressupõe que a natureza observou, mesmo em relação a suas leis empíricas, uma certa parcimônia, adequada à nossa faculdade de julgar, e uma uniformidade que podemos apreender; e essa pressuposição deve, como princípio a priori da faculdade de julgar, preceder toda comparação.

A faculdade de julgar reflexionante procede com fenômenos dados, portanto, para colocá-los sob conceitos empíricos de coisas determinadas da natureza não esquematicamente, mas *tecnicamen-*

214 *te*; não de maneira meramente mecânica, // por assim dizer, como um instrumento sob a condução do entendimento e dos sentidos, mas *artisticamente*, segundo o princípio universal – mas ao mesmo tempo indeterminado – de uma ordenação finalística da natureza em um sistema, como que em benefício de nossa faculdade de julgar, na adequação de suas leis particulares (sobre as quais o entendimento nada diz) à possibilidade da experiência como um sistema – pressuposição sem a qual não poderíamos esperar orientar-nos em um labirinto da diversidade de leis particulares possíveis. A própria faculdade de julgar, portanto, toma a priori a *técnica da natureza* como um princípio de sua reflexão, sem contudo poder esclarecê-la ou determiná-la mais de perto, ou ter para isso um fundamento objetivo de determinação dos conceitos universais da natureza (a partir de um conhecimento das coisas em si mesmas), mas apenas para poder refletir segundo sua própria lei subjetiva, de acordo com sua necessidade, porém ao mesmo tempo em acordo com as leis da natureza em geral.

Mas o princípio da faculdade de julgar reflexionante, por meio do qual a natureza é pensada como sistema segundo leis empíricas, é tão somente um princípio *para o uso lógico da faculdade de julgar*; um princípio transcendental no que diz respeito à sua origem, mas apenas para considerar, a priori, a natureza como qualificada para um *sistema lógico* de sua diversidade sob leis empíricas.

A forma lógica de um sistema consiste apenas na divisão de conceitos universais dados (como aqui o de uma natureza em geral) para que se possa pensar o particular (aqui o empírico) com sua variedade, segundo um certo princípio, como contido sob o universal. E disso faz parte, caso se proceda empiricamente e se suba do particular para o universal, uma *classificação* do diverso, isto é, uma comparação de várias classes entre si, dentre as quais cada uma está sob um conceito determinado, e, se aquelas são completas segundo a característica comum, a sua subsunção sob classes superiores (gêneros), até que se chegue ao conceito que contém em si a classificação inteira (e que constitui o gênero mais elevado). Caso, pelo contrário, se comece pelo conceito universal para descer até
215 o particular através da divisão completa, // a ação se denomina *especificação* do diverso sob um dado conceito, já que se progride

do gênero mais elevado para os inferiores (subgêneros ou espécies) e das espécies para as subespécies. Exprime-se mais corretamente quem, em vez de dizer (como no uso comum da linguagem) que se deve especificar o particular que está sob um universal, prefere dizer que *se especifica o conceito universal* colocando-se o diverso sob ele. Pois o gênero (considerado logicamente) é como que a matéria ou o substrato bruto que a natureza elabora, por meio de várias determinações, em espécies e subespécies particulares, podendo-se dizer, assim, que *a natureza se especifica a si mesma* segundo um certo princípio (ou a ideia de um sistema), em analogia com o uso dessa palavra entre os juristas, quando eles falam da especificação de certos materiais brutos[6].

Agora, é claro que a faculdade de julgar reflexionante não poderia, por sua natureza, assumir a tarefa de *classificar* a natureza inteira de acordo com as suas diferenças empíricas se não pressupusesse que a própria natureza *especifica* suas leis transcendentais segundo algum princípio. Este princípio não pode ser outro, contudo, senão a adequação à capacidade da própria faculdade de julgar de encontrar, na imensurável diversidade das coisas segundo leis empíricas possíveis, suficiente parentesco entre elas para colocá-las sob conceitos empíricos (classes) e estes sob leis mais gerais (gêneros superiores) e, assim, poder chegar a um sistema empírico da natureza. – Agora, como tal classificação não é um conhecimento por experiência comum, mas um conhecimento artificial, a natureza, na medida em que é assim pensada (como especificando-se segundo tal princípio), é também considerada como *arte*, e, portanto, a faculdade de julgar carrega consigo a priori, necessariamente, um princípio da *técnica* da natureza – o qual se distingue da sua *nomotética* segundo leis transcendentais do entendimento, na medida em que o princípio desta última pode valer como lei, ao passo que aquele só pode valer como pressuposição necessária[7].

---

6. Também a escola aristotélica chamava ao *gênero* matéria, mas à *diferença específica* forma.

7. Poderia Lineu esperar projetar um sistema da natureza caso tivesse de preocupar-se que, ao achar uma pedra a que denominava granito, esta poderia ser diferente, em sua constituição interna, de todas as outras que parecessem iguais a ela, só podendo, portanto, coisas singulares e como que isoladas para o entendimento, mas jamais uma classe de coisas que pudessem ser colocadas sob conceitos de gênero e espécie?

216 // O princípio próprio da faculdade de julgar é, portanto, o seguinte: *a natureza especifica suas leis universais em leis empíricas, em conformidade com a forma de um sistema lógico, em benefício da faculdade de julgar.*

E aqui se origina o conceito de uma finalidade da natureza como um conceito que é próprio da faculdade de julgar reflexionante, e não da razão; afinal, o fim não é colocado de modo algum no objeto, mas apenas no sujeito, e aliás em sua mera faculdade de refletir. – Pois nós denominamos conforme a fins aquilo cuja existência parece pressupor uma representação dessa mesma coisa; mas as leis da natureza, que são constituídas e referidas umas às outras como se a faculdade de julgar as tivesse projetado em função de sua própria necessidade, têm semelhança com a possibilidade das coisas que pressupõe uma representação dessas coisas como fundamento das mesmas. A faculdade de julgar concebe por meio do seu princípio, portanto, uma finalidade da natureza na especificação de suas formas através de leis empíricas.

Com isso, porém, essas formas mesmas não são pensadas como conformes a fins, mas apenas a relação delas entre si e a aptidão, em meio à sua grande diversidade, para um sistema lógico de conceitos empíricos. – Agora, caso a natureza não nos mostrasse nada além dessa finalidade lógica, nós até teríamos razões para admirá-la por isso, já que não conseguimos fornecer um fundamento de tal finalidade com base nas leis universais do entendimento; mas dificilmente alguém seria capaz dessa admiração, a não ser talvez o filósofo transcendental – e mesmo este não poderia designar um caso determinado em que essa finalidade se mostrasse *in concreto*, tendo de pensá-la tão somente no universal.

VI. Da finalidade das formas da natureza enquanto tantos sistemas particulares

Que a natureza se especifique a si mesma em suas leis empíricas do modo como é requerido para uma experiência possível *como um sistema* de conhecimento empírico: esta forma da natureza contém uma finalidade lógica, qual seja, a sua concordância com

as condições subjetivas da faculdade de julgar no que diz respeito à interconexão dos conceitos empíricos no todo de uma experiência. Isso não permite, contudo, qualquer inferência acerca de sua aptidão para uma real finalidade em seus produtos, isto é, para produzir coisas singulares na forma de sistemas; pois estas sempre poderiam ser meros agregados segundo a intuição e, no entanto, ser possíveis segundo leis empíricas que se interconectam em um sistema de *divisão lógica* – sem que se precisasse assumir, para a sua possibilidade particular, um conceito estabelecido propriamente para isso como sua condição, portanto uma finalidade da natureza no seu fundamento. Desse modo, vemos terras, pedras, minerais etc., sem qualquer forma conforme a fins, como meros agregados, mas, no que diz respeito a seu caráter interno e aos fundamentos para conhecer sua possibilidade, como tão aparentados que, em meio às leis empíricas, são adequados para uma classificação das coisas em um sistema da natureza sem, todavia, mostrar uma forma do sistema neles mesmos.

Assim, entendo por uma *absoluta finalidade* das formas da natureza aquela configuração externa, ou mesmo a sua estrutura interna, que são configuradas de tal modo que no fundamento de sua possibilidade tenha de ser posta uma ideia da mesma em nossa faculdade de julgar. Pois a finalidade é uma legalidade do contingente enquanto tal. Em relação a seus produtos como agregados, a natureza procede *mecanicamente*, como mera *natureza*; mas, em relação aos mesmos produtos como sistemas – por exemplo, formações cristalinas, a variada configuração das flores, ou a estrutura interna dos vegetais e animais –, ela procede *tecnicamente*, isto é, ao mesmo tempo como *arte*. // A distinção entre esses dois 218
modos de julgar os seres naturais é feita apenas pela faculdade de julgar *reflexionante*, que pode perfeitamente – e talvez deva – deixar acontecer aquilo que a *determinante* (sob princípios da razão) não lhe permitia com relação à possibilidade dos objetos mesmos, querendo talvez que tudo ficasse reduzido ao modo mecânico de explicação; pois é perfeitamente possível que, de um lado, a *explicação* de um fenômeno, que é uma atividade da razão segundo princípios objetivos, seja *mecânica*, e, de outro, a regra do *julgamento* do mesmo objeto, segundo princípios subjetivos da reflexão sobre ele, seja *técnica*.

Agora, ainda que, de fato, o princípio da faculdade de julgar, da finalidade da natureza na especificação de suas leis universais, de modo algum se estenda tão longe a ponto de daí inferir-se o engendramento de *formas naturais em si conformes a fins* (pois mesmo sem elas é possível o sistema da natureza segundo leis empíricas, o único que a faculdade de julgar teria fundamento para postular), e estas tenham de ser dadas apenas pela experiência, ainda assim, uma vez que temos fundamento para supor subjacente à natureza, em suas leis particulares, um princípio de finalidade, continua a ser *possível* e permitido, quando a experiência nos mostra formas conformes a fins em seus produtos, atribuí-las ao mesmo fundamento em que pode repousar a primeira.

Ainda que mesmo esse fundamento possa assentar no suprassensível e afastar-se para além da esfera do que podemos compreender na natureza, já teremos ganho algo por possuir, para a finalidade das formas da natureza que se encontra na experiência, um princípio transcendental da finalidade da natureza à disposição na faculdade de julgar, o qual, mesmo não sendo suficiente para explicar a possibilidade de tais formas, permite ao menos que um conceito tão particular como o da finalidade seja aplicado à natureza e sua legalidade, por mais que ele não possa ser um conceito objetivo da natureza, mas seja tão somente tomado da relação subjetiva desta última a uma faculdade da mente.

219 //

VII. Da técnica da faculdade de julgar como o fundamento da ideia de uma técnica da natureza

É a faculdade de julgar, como mostrado acima, que torna possível, e mesmo necessário, conceber na natureza, além da necessidade mecânica, também uma finalidade sem cuja pressuposição não seria possível a unidade sistemática na classificação completa das formas particulares segundo leis empíricas. Foi mostrado primeiramente que, como esse princípio da finalidade é apenas um princípio subjetivo da divisão e especificação da natureza, ele nada determina no que diz respeito às formas dos produtos naturais.

Desse modo, portanto, essa finalidade permaneceria tão somente nos conceitos, e uma máxima da unidade da natureza segundo suas leis empíricas seria suposta, por certo, como subjacente ao uso da faculdade de julgar na experiência, de modo a permitir o uso da razão relativamente a seus objetos; mas por essa espécie particular de unidade sistemática, qual seja, aquela que é conforme à representação de um fim, não seria dado nenhum objeto na natureza como um produto correspondente a ela em sua forma. – Tendo em vista, pois, a forma de seus produtos como fins, eu chamaria a *causalidade* da natureza de *técnica* da natureza. Ela é contraposta à mecânica da natureza, que consiste em sua causalidade por meio da ligação do diverso, sem ter por fundamento um conceito da espécie de unificação por ela operada; mais ou menos do mesmo modo, chamaremos de máquinas, mas não de obras de arte, certos instrumentos de elevação que podem produzir seu efeito, visando um fim, mesmo sem ter uma ideia como fundamento – como, por exemplo, uma alavanca ou um plano inclinado –, pois, embora possam ser usados para fins, não é a mera relação a estes que os torna possíveis.

A primeira pergunta que se coloca aqui, portanto, é a seguinte: Como a técnica da natureza se deixa *perceber* em seus produtos? O conceito de finalidade não é, de modo algum, um conceito constitutivo da experiência, nem a determinação // de um fenômeno 220
pertencente a um *conceito* empírico; pois não é uma categoria. Em nossa faculdade de julgar percebemos a finalidade na medida em que simplesmente refletimos sobre um objeto dado, seja sobre a intuição empírica dele, para trazê-lo a um conceito (sem estar determinado qual), seja sobre o próprio conceito empírico, para trazer as leis que ele contém a princípios comuns. A faculdade de julgar é, portanto, propriamente técnica; a natureza só é representada como técnica na medida em que concorda com esse seu procedimento e o torna necessário. Mostraremos logo o modo pelo qual o conceito da faculdade de julgar reflexionante, que torna possível a percepção interna de uma finalidade das representações, pode ser aplicado também à representação do objeto, como contido sob ele[8].

---

8. Diz-se que introduzimos causas finais nas coisas, e não que as retiramos, por assim dizer, de sua percepção.

A cada conceito empírico pertencem três ações da faculdade espontânea de conhecer, a saber: 1) a *apreensão* (*apprehensio*) do diverso da intuição, 2) a *compreensão*, isto é, a unidade sintética da consciência desse diverso no conceito de um objeto (*apperceptio comprehensiva*), 3) a *exposição* (*exhibitio*) do objeto correspondente a esse conceito na intuição. Para a primeira ação se requer a imaginação, para a segunda o entendimento, para a terceira a faculdade de julgar – que, em se tratando de um conceito empírico, seria a faculdade de julgar determinante.

Como, no entanto, na mera reflexão sobre uma percepção não se trata de um conceito determinado, mas, em geral, apenas da regra para refletir sobre uma percepção em benefício do entendimento como uma faculdade dos conceitos, vê-se bem que, em um juízo meramente reflexionante, a imaginação e o entendimento são considerados na relação que têm de manter um frente ao outro na faculdade de julgar em geral, comparada com a relação que eles efetivamente mantêm em uma percepção dada.

Se, pois, a forma de um objeto dado na intuição empírica é de
221 tal modo constituída que a *apreensão* do seu diverso // na imaginação concorda com a *exposição* de um conceito do entendimento (sem estar determinado qual conceito), então o entendimento e a imaginação entram em acordo recíproco na mera reflexão para favorecer a sua atividade, e o objeto é percebido como conforme a um fim apenas para a faculdade de julgar, sendo a mera finalidade, portanto, considerada como somente subjetiva; em todo caso, não é requerido nem produzido nenhum conceito determinado do entendimento para isso, e o próprio juízo não é um juízo de conhecimento. – Tal juízo se denomina um *juízo estético de reflexão*.

Se, em contrapartida, conceitos empíricos e leis desse tipo já são dados em conformidade com o mecanismo da natureza, e a faculdade de julgar compara tal conceito do entendimento com a razão e seu princípio da possibilidade de um sistema, então, caso essa forma seja encontrada no objeto, a finalidade é julgada *objetivamente* e a coisa se denomina um *fim da natureza*, ao passo que antes as coisas só eram julgadas como *formas naturais* indeterminadamente conformes a fins. O juízo sobre a finalidade da natureza se denomina *teleológico*. Ele é um *juízo de conhecimento*, mas pertence apenas

à faculdade de julgar reflexionante, não à determinante. Pois em geral a técnica da natureza, seja ela meramente *formal* ou *real*, é somente uma relação das coisas com nossa faculdade de julgar, a única em que a ideia de uma finalidade da natureza pode ser encontrada; e esta só é atribuída à natureza em referência àquela.

VIII. Da estética da faculdade de julgamento

A expressão "*modo de representação* estético" é inteiramente inequívoca, se por ela se entende a relação da representação com um objeto, como fenômeno, para o conhecimento do mesmo; pois nesse caso a expressão "estético" significa que é inerente a essa representação a forma da sensibilidade (como o sujeito é afetado), sendo esta, portanto, transferida inevitavelmente ao objeto (mas apenas enquanto fenômeno). Por isso podia haver uma estética transcendental, como ciência pertencente à faculdade de conhecimento. // Há bastante tempo, porém, tornou-se habitual chamar 222
a um modo de representação estético, isto é, sensível, também no sentido de que se entende com isso não a relação da representação com a faculdade de conhecimento, mas com o sentimento de prazer e desprazer. Agora, ainda que nos tenhamos habituado a chamar esse sentimento (em conformidade com tal denominação) também de sentido (modificação do nosso estado), porque nos falta outra expressão, ele não é todavia um sentido objetivo, cuja determinação pudesse ser usada para o *conhecimento* de um objeto (pois intuir ou conhecer algo com prazer não é uma mera relação da representação com o objeto, mas uma receptividade do sujeito), mas um sentido que, pelo contrário, nada aporta para o conhecimento dos objetos. Justamente porque todas as determinações do sentimento têm significado meramente subjetivo, não pode haver uma estética do sentimento como ciência do mesmo modo como há uma estética da faculdade de conhecimento. Sempre se mantém, portanto, uma inevitável ambiguidade na expressão "modo de representação estético", caso se entenda por isso ora aquele que desperta o sentimento de prazer e desprazer, ora aquele que diz respeito à faculdade de conhecimento, quando é encontrada uma intuição sensível que nos permite conhecer os objetos somente como fenômenos.

Essa ambiguidade pode ser eliminada, entretanto, caso não se empregue a expressão "estético" para a intuição, muito menos para representações do entendimento, mas apenas para ações da *faculdade de julgar*. Caso se quisesse utilizar um *juízo estético* para a determinação objetiva, ele seria tão claramente contraditório que a expressão estaria suficientemente garantida contra mal-entendidos. Pois, embora as intuições possam ser sensíveis, *julgar* pertence exclusivamente ao entendimento (tomado em sentido mais amplo), e *julgar* estética ou sensivelmente, na medida em que isso deva ser o *conhecimento* de um objeto, é algo contraditório em si mesmo se a sensibilidade se imiscui na atividade do entendimento e (por um *vitium subreptionis*) dá uma falsa direção ao entendimento; o juízo *objetivo*, pelo contrário, só é proferido pelo entendimento e,
223 nessa medida, não pode denominar-se estético. // Por isso a nossa estética transcendental da faculdade de conhecimento podia perfeitamente falar de intuições sensíveis, mas jamais de juízos estéticos; pois, uma vez que ela só lida com juízos de conhecimento que determinam o objeto, todos os seus juízos têm de ser lógicos. Com a denominação "um juízo estético sobre um objeto" já se indica, portanto, que uma dada representação é relacionada a um objeto, mas por "juízo" não se entende aí a determinação do objeto, e sim do sujeito e de seu sentimento. Pois na faculdade de julgar o entendimento e a imaginação são considerados na relação de um com o outro, e esta pode, de fato, ser tomada primeiramente em consideração de maneira objetiva, como pertencente ao conhecimento (como aconteceu no esquematismo transcendental da faculdade de julgar); mas essa relação entre duas faculdades de conhecimento também pode ser considerada de maneira meramente subjetiva, na medida em que, na mesma representação, uma favoreça ou dificulte a outra e afete com isso o *estado mental*; considerada, portanto, como uma relação que é *sentida* (um caso que não se verifica no uso isolado de qualquer outra faculdade de conhecer). E, ainda que essa sensação não seja a representação sensível de um objeto, no entanto, uma vez que é ligada subjetivamente à sensificação dos conceitos do entendimento pela faculdade de julgar, ela pode, como representação sensível do estado do sujeito que é afetado por um ato daquela faculdade, ser atribuída à sensibilidade; e um juízo pode ser denominado estético, isto é, sensível (quanto ao

efeito subjetivo, não ao fundamento de determinação), por mais que julgar (objetivamente) seja uma ação do entendimento (como faculdade superior de conhecer em geral), e não da sensibilidade.

Todo juízo *determinante* é *lógico*, pois o seu predicado é um conceito objetivo dado. Um juízo meramente *reflexionante* sobre um objeto singular dado, porém, *pode ser estético* caso (antes mesmo de considerar sua comparação com outros) a faculdade de julgar, que não tem um conceito pronto para a intuição dada, vincule a imaginação (somente na apreensão da mesma) com o entendimento (na exposição de um conceito em geral) e perceba uma relação entre ambas as faculdades de conhecimento que constitui em geral a condição subjetiva, de mera sensação, do uso objetivo // da faculdade de julgar (ou seja, a concordância dessas duas faculdades entre si). Também é possível, contudo, um juízo estético de sentidos, a saber, quando o predicado do juízo *não pode ser* o conceito de um objeto na medida em que não pertence de modo algum à faculdade de conhecimento; o vinho, por exemplo, é agradável, pois neste caso o predicado exprime a relação imediata de uma representação ao sentimento de prazer, e não à faculdade de conhecimento. 224

Um juízo estético em geral pode, portanto, ser definido como aquele juízo cujo predicado jamais pode ser conhecimento (conceito de um objeto), ainda que possa conter as condições subjetivas para um conhecimento em geral. Em tal juízo, o fundamento de determinação é a sensação. Agora, há uma única sensação, assim chamada, que jamais pode tornar-se conceito de um objeto, e ela é o sentimento de prazer e desprazer. Ela é meramente subjetiva, ao passo que todas as demais sensações podem ser usadas para o conhecimento. Um juízo estético é, portanto, aquele cujo fundamento de determinação repousa em uma sensação que é imediatamente ligada ao sentimento de prazer e desprazer. No juízo estético de sentidos, ela é a sensação produzida imediatamente pela intuição empírica do objeto, ao passo que no juízo estético de reflexão é a sensação produzida no sujeito pelo jogo harmônico das duas faculdades cognitivas da faculdade de julgar, a imaginação e o entendimento, na medida em que, na representação dada, a faculdade de apreensão de uma e a faculdade de exposição da outra se favorecem reciprocamente, constituindo uma relação que, em tal caso, produz,

através dessa mera forma, uma sensação que é o fundamento de determinação de um juízo; o qual, portanto, denomina-se estético e está ligado, como finalidade subjetiva (sem conceito), ao sentimento de prazer e desprazer.

O juízo estético de sentidos contém uma finalidade material, ao passo que o juízo estético de reflexão contém uma finalidade formal. Mas, como o primeiro não se refere de modo algum à faculdade de conhecimento, e sim, por meio do sentido, imediatamente ao sentimento de prazer, então somente o último deve ser considerado como fundado em princípios próprios da faculdade de julgar. Se, com efeito, a reflexão sobre uma representação dada antecede o sentimento de prazer (como fundamento de determinação do juízo), então a finalidade subjetiva é *pensada* antes de ser *sentida* em seu
225 efeito, // e o juízo estético pertence nessa medida, ou seja, segundo seus princípios, à faculdade superior de conhecimento, mais especificamente à faculdade de julgar, sob cujas condições subjetivas – e ainda assim universais – é subsumida a representação do objeto. Uma vez, no entanto, que a condição meramente subjetiva de um juízo não admite um conceito determinado do seu fundamento de determinação, este só pode ser dado no sentimento de prazer, de tal modo, porém, que o juízo estético é sempre um juízo de reflexão; em contrapartida, um juízo que não pressupõe uma comparação da representação com as faculdades de conhecimento, que operam unidas na faculdade de julgar, é um juízo estético de sentidos, o qual também relaciona a representação dada (mas não por meio da faculdade de julgar e de seu princípio) com o sentimento de prazer. A característica que permite decidir sobre essa diferença só pode ser indicada no próprio tratado e consiste na pretensão do juízo à validade universal e à necessidade; pois, caso o juízo estético carregue algo assim consigo, então ele também levanta a pretensão a que seu fundamento de determinação repouse *não apenas no sentimento* de prazer e desprazer por si só, mas também, *ao mesmo tempo, em uma regra* das faculdades superiores de conhecimento, mais especificamente, aqui, naquela da faculdade de julgar – a qual, portanto, é legisladora a priori no que diz respeito às condições da reflexão, e demonstra *autonomia*. Esta autonomia, porém, não é objetiva (como aquela do entendimento em relação às leis teóricas da natureza, ou aquela da razão nas leis práticas da liberdade), ou

seja, não é válida por meio de conceitos de coisas ou ações possíveis, mas apenas subjetivamente, para o juízo por sentimento que, se pode levantar pretensão à validade universal, demonstra que a sua origem é fundada em princípios a priori. A esta legislação se deveria, propriamente falando, denominar *heautonomia*, já que a faculdade de julgar não dá a lei à natureza, nem à liberdade, mas simplesmente a si mesma, e não é uma faculdade de produzir conceitos de objetos, mas apenas de comparar casos que se apresentem com aqueles que lhe sejam dados em outra parte, e de indicar a priori as condições subjetivas da possibilidade dessa ligação.

É justamente isso o que permite compreender também por que, numa ação que ela exerce por si mesma (sem ter por fundamento o conceito de um objeto) como juízo meramente reflexionante, ela, em vez de referir a representação dada à sua própria regra, com consciência desta, // refere a reflexão imediatamente apenas 226
à sensação (tal como não acontece com nenhuma outra faculdade superior de conhecimento), sensação esta que, como todas as sensações, é sempre acompanhada de prazer ou desprazer; pois a própria regra, com efeito, é somente subjetiva, e a concordância com ela só pode ser conhecida naquilo que exprime igualmente a mera relação ao sujeito, a saber, a sensação como característica distintiva e fundamento de determinação do juízo. Por isso ele se denomina também estético, e todos os nossos juízos, portanto, podem ser divididos, segundo a ordem das faculdades superiores de conhecimento, em *teóricos*, *estéticos* e *práticos*, compreendendo-se sob os estéticos somente os juízos de reflexão, os únicos que se referem a um princípio da faculdade de julgar como faculdade superior de conhecimento, ao passo que os juízos estéticos de sentidos só dizem respeito imediatamente à relação das representações com o sentido interno, na medida em que este é sentimento.

Observação

É prioritariamente necessário elucidar aqui a definição do prazer como representação sensível da *perfeição* de um objeto. Segundo essa definição, um juízo estético – de sentidos ou reflexionante – seria sempre um juízo de conhecimento do objeto; pois a perfeição é uma determinação que pressupõe um conceito do

objeto, o que, portanto, não permite diferenciar o juízo que atribui perfeição ao objeto de outros juízos lógicos, a não ser, talvez, como alguns pretendem, por meio da confusão inerente ao conceito (que se pretende denominar sensibilidade), mas que não pode, de modo algum, constituir uma diferença específica dos juízos. Pois, do contrário, uma infinita quantidade de juízos não apenas do entendimento, mas mesmo da razão, teriam de denominar-se estéticos, pois neles um objeto é determinado por meio de um conceito confuso, como, por exemplo, os juízos sobre o direito e o contrário ao direito; afinal, como são poucos os seres humanos (mesmo filósofos) que têm um conceito claro do que seja o justo[9]. A representação sensível
227 da perfeição é // uma contradição expressa, e, se a convergência do diverso em uma unidade deve denominar-se perfeição, então ela tem de ser representada por meio de um conceito, pois do contrário não poderia portar o nome de perfeição. Se se pretende que o prazer e o desprazer não são mais que meros conhecimentos das coisas por meio do entendimento (que apenas não teria consciência de seus conceitos), e que eles apenas nos parecem ser meras sensações, então não se deveria chamar o julgamento das coisas por meio deles de estético (sensível), mas, em geral, de intelectual, e os sentidos, no fundo, não passariam de um entendimento julgador (ainda que sem consciência suficiente de suas próprias ações), o modo de representação estético não seria especificamente diferente do lógico, e, sendo assim impossível estabelecer um limite entre ambos de um modo determinado, essa diferença de denominação seria inteiramente inútil. (Nada há para dizer aqui a respeito desse modo místico de representar as coisas do mundo, que não admite

---

9. Em geral, pode-se dizer que as coisas nunca devem ser tomadas por *especificamente diferentes* em função de uma qualidade que se transfira a outras pelo mero aumento ou diminuição de seu grau. Agora, na diferença entre a clareza e a confusão dos conceitos o que conta é tão somente o grau de consciência das características, segundo a medida da atenção a elas dirigida, de forma que um modo de representação não é aí especificamente diferente do outro. A intuição e o conceito, porém, diferenciam-se especificamente um do outro, já que não se transferem um ao outro – a consciência de ambos e de suas características pode crescer ou diminuir o quanto for. Pois a maior falta de clareza de um modo de representação por conceitos (como, por exemplo, o do direito) nunca chega a eliminar a diferença específica destes últimos quanto à sua origem no entendimento; e a maior clareza da intuição não a aproxima sequer minimamente daqueles, já que este último modo de representação tem sua sede na sensibilidade. A clareza lógica também é completamente diferente da clareza estética, e esta se verifica mesmo que não possamos tornar o objeto representável por conceitos, isto é, mesmo que a representação, enquanto intuição, seja sensível.

nenhuma intuição, enquanto sensível, distinta dos conceitos em geral, nada restando, para o modo estético de representação, além de um entendimento intuitivo.)

Ainda se poderia perguntar: O nosso conceito de uma finalidade da natureza não quer dizer exatamente o mesmo que o conceito de *perfeição*? E, portanto, a consciência empírica da finalidade subjetiva, ou o sentimento de prazer com certos objetos, não seria a intuição sensível de uma perfeição, tal como alguns pretendem definir o prazer em geral?

// Eu respondo: a *perfeição*, como mera completude do múlti- 228
plo constituindo um conjunto uno, é um conceito ontológico idêntico à totalidade de um complexo (através da coordenação do diverso em um agregado, ou da subordinação do mesmo, enquanto causas e consequências, em uma série) e não tem o mínimo que ver com o sentimento de prazer e desprazer. A perfeição de uma coisa na relação do seu diverso com um conceito da mesma é somente formal. Se, no entanto, eu falo de *uma* perfeição (da qual pode haver muitas em uma coisa, sob o conceito desta), há sempre por fundamento o conceito de algo como um fim, ao qual é aplicado aquele conceito ontológico da concordância do diverso em um. Esse fim, contudo, nem sempre precisa ser um fim prático que pressuponha ou envolva um prazer na existência do objeto; ele pode também pertencer à técnica e, portanto, só dizer respeito à possibilidade das coisas, constituindo a *legalidade de uma ligação, em si contingente, do diverso nesse fim*. Pode servir de exemplo a finalidade que se pensa necessariamente na possibilidade de um hexágono regular, pois é inteiramente fortuito que seis linhas retas coincidam, sobre um plano, em ângulos exatamente iguais, já que essa ligação conforme a leis pressupõe um conceito que, enquanto princípio, a torna possível. Agora, observada nas coisas da natureza (sobretudo nos seres organizados), tal finalidade objetiva é pensada como objetiva e material, e carrega consigo, necessariamente, o conceito de um fim da natureza (real ou a ela imputado), em referência ao qual também atribuímos perfeição às coisas; o juízo sobre isso se denomina teleológico e não carrega consigo qualquer sentimento de prazer, do mesmo modo como este certamente não deve, em geral, ser buscado no juízo sobre a mera ligação causal.

De modo geral, portanto, o conceito da perfeição, como finalidade objetiva, nada tem que ver com o sentimento de prazer, nem este com aquele. Ao julgamento sobre o primeiro pertence necessariamente um *conceito* do objeto; para o julgamento através do segundo, em contrapartida, ele não é de modo algum necessário, podendo a mera intuição empírica produzi-lo. Por outro lado, a representação da finalidade subjetiva de um objeto chega a ser idêntica ao sentimento de prazer (sem que isso envolva o conceito
229 abstrato de uma relação conforme a fins), e entre este e aquela // há um enorme abismo. Pois, para saber se aquilo que é subjetivamente conforme a fins o é também objetivamente, seria necessária uma investigação, geralmente extensa, não apenas da filosofia prática, mas também da técnica, seja da natureza ou da arte; ou seja, para encontrar a perfeição em uma coisa seria necessária a razão; para nela encontrar agrado seria necessário o mero sentido; para nela encontrar beleza, nada senão a mera reflexão (sem qualquer conceito) sobre uma dada representação.

A faculdade estética de reflexão julga apenas, portanto, sobre a finalidade subjetiva do objeto (não sobre a sua perfeição); e se coloca a questão de saber se é somente *através* do sentimento de prazer ou desprazer aí sentido que ela julga, ou se é também *sobre* este, de modo que o juízo determinaria ao mesmo tempo em que à representação do objeto *tem* de estar ligado o prazer ou o desprazer.

Como já mencionado acima, essa questão não pode ser aqui adequadamente resolvida. É somente a exposição dessa espécie de juízos no tratado que mostrará se eles trazem consigo uma universalidade e necessidade capazes de qualificá-los para a derivação a partir de um fundamento a priori de determinação. Neste caso, o juízo – por meio da sensação de prazer ou desprazer, é verdade, mas ao mesmo tempo sobre a universalidade da regra que liga esta última a uma dada representação – determinaria algo a priori através da faculdade de conhecimento (mais especificamente a faculdade de julgar). Se, pelo contrário, o juízo nada contém além da relação da representação ao sentimento (sem a mediação de um princípio do conhecimento), tal como é o caso no juízo estético de sentidos (que não é nem um juízo de conhecimento, nem de reflexão), então todos os juízos estéticos pertenceriam ao campo meramente empírico.

Provisoriamente, pode ser ainda observado que do conhecimento ao sentimento de prazer e desprazer não ocorre nenhuma passagem *por meio de conceitos* de objetos (na medida em que estes devessem estar em relação com aquele sentimento), e que, portanto, não se deve esperar determinar a priori a influência exercida por uma dada representação sobre a mente; do mesmo modo como observamos previamente na *Crítica da razão prática* que a representação de uma legalidade universal do querer teria de ser ao mesmo tempo determinante da vontade e, assim, capaz também de despertar o sentimento de respeito, como uma lei contida a priori em nossos juízos morais, ainda que não pudéssemos derivar este sentimento de conceitos. // Do mesmo modo, o juízo estético de 230
reflexão nos apresentará, em sua solução, o conceito nele contido, baseado em um princípio a priori, da finalidade - formal, mas subjetiva - dos objetos, conceito este que, no fundo, é idêntico ao sentimento de prazer, mas não pode ser derivado de outros conceitos - a cuja possibilidade em geral, todavia, o poder de representação se refere quando afeta a mente na reflexão sobre um objeto.

Uma definição desse sentimento considerado em geral, *sem levar em conta a diferença - se acompanha a sensação dos sentidos, a reflexão ou a determinação da vontade* -, tem de ser transcendental[10]. Ela pode ser assim enunciada: o prazer é um estado

---

10. É útil procurar uma definição transcendental para conceitos que são utilizados como princípios empíricos, caso se tenha razões para suspeitar que eles estejam em uma relação de parentesco a priori com a faculdade pura de conhecimento. Procede-se, nesse caso, como o matemático que facilita muito a solução de seus problemas quando deixa indeterminados os seus dados empíricos e só coloca a síntese destes sob as expressões da aritmética pura. Quanto a uma semelhante definição da faculdade de desejar (*Crítica da razão prática*, prefácio, p. 16), no entanto, levantou-se contra mim a objeção de que ela não poderia ser definida como a *faculdade de, através das suas representações, ser a causa da realidade dos objetos dessas representações*, já que meras *aspirações* (*Wünsche*) seriam também desejos (*Begehrungen*) - dos quais, no entanto, admite-se que não podem produzir seus objetos. Isso nada prova, porém, a não ser que também há determinações da faculdade de desejar em que esta entra em contradição consigo mesma, um fenômeno que é certamente interessante para a psicologia empírica (do mesmo modo como, por exemplo, interessa à lógica a influência que os preconceitos têm sobre o entendimento), mas que não pode interferir na definição da faculdade de desejar considerada objetivamente, ou seja, o que ela é em si, antes de ser desviada de algum modo de sua destinação. O ser humano pode, de fato, desejar algo da maneira mais viva e constante, mesmo estando convencido de que não pode alcançá-lo ou de que se trata de algo absolutamente impossível, como, por exemplo, desejar que não tivesse acontecido o que aconteceu, desejar ardentemente que transcorra do modo mais rápido um tempo que nos é penoso, e assim por diante. Também é importante para a moral adverti-la

da mente em que uma representação entra em acordo consigo mesma, como fundamento seja para conservar esse estado mesmo
231 (pois o estado // de forças da mente favorecendo-se reciprocamente em uma representação se conserva a si mesmo), seja para produzir seu objeto. No primeiro caso, o juízo sobre a representação dada é um juízo estético de reflexão. No segundo caso, porém, ele
232 é um juízo estético-patológico ou // estético-prático. Vê-se aqui facilmente que o prazer ou o desprazer, na medida em que não são modos de conhecimento, não podem ser definidos por si mesmos, e têm de ser sentidos, não compreendidos; e que, portanto, só podem ser definidos, bem precariamente, pela influência que uma representação exerce, através desse sentimento, sobre a atividade das forças da mente.

IX. Do julgamento teleológico

Por técnica *formal* da natureza eu entendo a sua finalidade na intuição; por técnica *real*, contudo, entendo a sua finalidade segundo conceitos. A primeira fornece ao juízo figuras conformes a fins, isto é, a forma em cuja representação a imaginação e o entendimento entram em acordo recíproco e espontâneo quanto à possibilidade de um conceito. A segunda significa o conceito das coisas como fins

---

enfaticamente contra esses desejos vazios e fantasiosos, nutridos frequentemente por romances, mas também às vezes por representações místicas, semelhantes a eles, de perfeições sobre-humanas e felicidade fanática. Mas mesmo o efeito que tais anseios e paixões vazias, que expandem e debilitam o coração, têm sobre a mente, enfraquecendo-a pelo esgotamento de suas forças, prova suficientemente que, embora estas últimas sejam estimuladas repetidamente por representações a tornar real o seu objeto, a mente acaba com frequência por afundar na consciência de sua incapacidade. Para a antropologia também não é pouco importante a tarefa de investigar por que a natureza colocou em nós a disposição para esse infrutífero desperdício de forças que são os anseios e aspirações vazias (que certamente desempenham um grande papel na vida humana). Parece-me que aqui, como em todos os demais aspectos, ela encontrou uma sábia disposição das coisas. Afinal, se, antes de estarmos assegurados da aptidão de nossa faculdade para produzir o objeto, não fôssemos determinados pela representação do mesmo a empregar nossas forças, estas restariam inutilizadas na maior parte dos casos. Pois comumente só descobrimos nossas forças à medida que as testamos. A natureza, portanto, ligou a determinação das forças com a representação do objeto antes mesmo de conhecermos nossa faculdade, a qual só é produzida, muitas vezes, justamente através desse esforço – que, a princípio, parecia um desejo vazio para a própria mente. E compete à sabedoria impor limites a esse instinto, sem jamais, contudo, conseguir – ou sequer buscar – extirpá-lo.

da natureza, isto é, como fins cuja possibilidade interna pressupõe um fim, portanto um conceito que, como condição, serve de fundamento à causalidade de seu engendramento.

A própria faculdade de julgar pode fornecer e construir a priori formas da intuição conformes a fins, a saber, quando as inventa para a apreensão de tal modo que sirvam para a exposição de um conceito. Mas fins, isto é, representações que são consideradas elas mesmas como condições da causalidade de seus objetos (como efeitos), têm, em geral, de ser dadas em alguma parte antes que a faculdade de julgar se ocupe das condições do diverso para concordar com elas; e, se devem ser fins da natureza, certas coisas da natureza têm de poder ser consideradas como se fossem produtos de uma causa cuja causalidade só poderia ser determinada por uma *representação* do objeto. Agora, não podemos determinar a priori como, ou de quantas maneiras, as coisas são possíveis por meio de suas causas, já que para isso precisaríamos de leis da experiência.

O juízo sobre a finalidade em coisas da natureza, que é considerada como um fundamento da possibilidade destas últimas (como fins da natureza), denomina-se *juízo teleológico*. E, mesmo que os juízos estéticos não sejam eles próprios possíveis a priori, na ideia necessária de uma experiência como sistema estão dados princípios a priori que contêm, para nosso juízo, o conceito de uma finalidade formal da natureza, // e a partir dos quais emana a priori a 233
possibilidade de juízos estéticos de reflexão como juízos fundados em princípios a priori. A natureza concorda necessariamente não apenas com o *entendimento*, no que diz respeito às suas leis transcendentais, mas também, em suas leis empíricas, com a *faculdade de julgar* e sua capacidade de expô-las em uma apreensão empírica de suas formas através da imaginação; e isso apenas em nome da experiência, de modo que se pode ainda demonstrar como necessária a sua finalidade formal quanto ao último acordo (com a faculdade de julgar). Mas ela também deve, como objeto de um julgamento teleológico, ser pensada, no que diz respeito à sua causalidade, como concordante com a *razão* segundo o conceito que esta última tem de um fim; isso é mais do que se poderia imputar apenas à faculdade de julgar, que, embora possa conter princípios a priori próprios para a forma da intuição, não o pode para os conceitos

da geração das coisas. O conceito de um *fim real da natureza* está, portanto, inteiramente além do campo da faculdade de julgar quando esta é tomada somente em si mesma; e como ela, enquanto força à parte do conhecimento, só considera duas faculdades, a imaginação e o entendimento, relacionadas em uma representação anterior a qualquer conceito e, desse modo, percebe a finalidade subjetiva dos objetos para as faculdades de conhecimento na apreensão dos mesmos (através da imaginação), então, na finalidade teleológica das coisas como fins da natureza, que só pode ser representada por meio de conceitos, ela terá de colocar o entendimento em relação com a razão (que não é necessária para a experiência em geral) para tornar representáveis as coisas como fins da natureza.

O julgamento estético das formas da natureza podia, sem colocar um conceito do objeto no fundamento, achar conformes a fins, na mera apreensão empírica da intuição, certos objetos da natureza que aí aparecessem; ou seja, tão somente em referência às condições subjetivas da faculdade de julgar. O julgamento estético não exigia, portanto, nenhum conceito do objeto, e nem o produzia; por isso também não explicava os objetos como *fins da natureza* em um juízo objetivo, mas apenas como *conformes a fins* para o poder de representação, em uma relação subjetiva – uma finalidade
234 que pode ser denominada *figurativa*, // a exemplo da técnica da natureza, que, quanto a ela, também pode ser assim denominada (*technica speciosa*).

O juízo teleológico, em contrapartida, pressupõe um conceito do objeto e julga sobre a possibilidade do mesmo segundo uma lei da conexão das causas e efeitos. Esta técnica da natureza poderia, portanto, ser denominada *plástica*, caso esta palavra já não tivesse entrado em voga com o seu sentido mais geral, qual seja, o de valer tanto para a beleza natural como para os propósitos da natureza; caso em que ela poderia, se se quisesse, denominar-se *técnica orgânica* da natureza, uma expressão que designa o conceito de finalidade não apenas para o modo de representação, mas para a possibilidade das próprias coisas.

O mais essencial e importante para este tópico é, no entanto, a demonstração de que o conceito de *causas finais* na natureza, que separa o julgamento teleológico desta última daquele segundo leis

universais e mecânicas, é um conceito que só pertence à faculdade de julgar, e não ao entendimento ou à razão; ou seja, como também se poderia utilizar o conceito de fins da natureza no sentido objetivo de um *propósito natural*, tal uso, já sofismático, jamais estaria fundado na experiência, que, embora possa apresentar fins, não pode provar de modo algum que estes sejam ao mesmo tempo propósitos; aquilo, pois, que possa pertencer à teleologia nesta última contém tão somente a relação de seus objetos à faculdade de julgar, e aliás um princípio desta pelo qual ela é legisladora para si mesma (não para a natureza), a saber, como faculdade de julgar reflexionante.

O conceito de fins e de finalidade é um conceito da razão, com efeito, na medida em que se atribui a ela o fundamento da possibilidade de um objeto. Mas a finalidade da natureza, ou mesmo o conceito de coisas como fins naturais, coloca a razão, como causa, em uma relação com essas coisas em que não podemos conhecê-la, como fundamento de sua possibilidade, em experiência alguma. Pois somente em *produtos da arte* podemos tomar consciência da causalidade da razão em relação a objetos, que por isso se denominam fins ou conformes a fins; e chamar à razão técnica em vista deles é adequado à experiência da causalidade de nossa própria faculdade. Representar-se a natureza // como técnica, contudo, 235
como se fosse uma razão (e, assim, atribuir *à natureza* finalidade, e mesmo fins), é um conceito particular que não podemos encontrar na experiência, e que somente a faculdade de julgar, em sua reflexão sobre objetos, estabelece para, seguindo a sua instrução, organizar a natureza segundo leis particulares, quais sejam, aquelas da possibilidade de um sistema.

Pode-se, assim, considerar toda finalidade da natureza ou como *natural* (*Forma finalis naturae spontanea*), ou como *proposital* (*intentionalis*). A mera experiência autoriza somente o primeiro modo de representação; o segundo é um modo hipotético de explicação, que se soma àquele conceito das coisas como fins naturais. O primeiro conceito, das coisas como fins naturais, pertence originariamente à faculdade de julgar reflexionante (ainda que não à esteticamente, mas à logicamente reflexionante); o segundo, à faculdade de julgar determinante. Para o primeiro é, de fato, requerida também a razão, mas apenas em prol de uma experiência a ser

organizada segundo princípios (em seu uso imanente, portanto); para o segundo, no entanto, é requerida uma razão que se perde na transcendência (em seu uso transcendente).

Podemos e devemos, tanto quanto esteja em nossa capacidade, esforçar-nos para investigar a natureza em sua ligação causal segundo suas leis meramente mecânicas na experiência; pois nestas residem os verdadeiros fundamentos físicos de explicação, cuja concatenação constitui o conhecimento científico da natureza através da razão. Agora, entre os produtos da natureza encontramos gêneros particulares e muito extensos que contêm em si mesmos tal ligação das causas eficientes, a qual nós temos de fundar em um fim mesmo se queremos simplesmente organizar a experiência, isto é, a observação segundo um princípio adequado à sua possibilidade interna. Se quiséssemos julgar a sua forma e a possibilidade desta somente segundo leis mecânicas, nas quais a ideia do efeito não pode ser tomada como fundamento de possibilidade de suas causas, mas sim o inverso, seria impossível obter, da forma específica dessas coisas da natureza, sequer um conceito empírico que nos permitisse passar da disposição interna delas, como uma causa, para o seu efeito, já que as partes dessas máquinas são a causa do efeito nelas visível, não porque têm um fundamento de possibilidade para cada uma, isoladamente, mas antes porque têm um fundamento
236 comum a todas elas juntas. // Agora, como é inteiramente contrário à natureza das causas físico-mecânicas que o todo seja a causa da possibilidade da causalidade das partes, sendo antes necessário que estas sejam dadas para que se compreenda a partir delas a possibilidade do todo; como, além disso, a representação particular de um todo que antecede a possibilidade das partes é uma mera ideia, e esta, se considerada como o fundamento da causalidade, denomina-se fim, então é claro que, se há semelhantes produtos da natureza, seria impossível investigá-los, mesmo que somente na experiência, quanto à sua constituição e as causas desta (sem falar em explicá-los por meio da razão), sem representá-los como determinados, em sua forma e causalidade, segundo um princípio dos fins.

Agora, é claro que em tais casos o conceito de uma finalidade objetiva da natureza serve apenas *para favorecer a reflexão* sobre o objeto, não para a *determinação* do objeto por meio do conceito

de um fim, e o juízo teleológico sobre a possibilidade interna de um produto da natureza é um juízo meramente reflexionante, e não determinante. Assim, por exemplo, quando se diz que o cristalino do olho tem por *fim*, através de uma segunda refração dos raios luminosos, produzir a convergência, em um ponto da retina, dos raios provenientes de outro ponto, só se está dizendo que a representação de um fim na causalidade da natureza ao criar o olho é assim concebida porque tal ideia serve de princípio para guiar a investigação do olho, no que diz respeito ao aspecto mencionado, tendo em vista os meios que se poderia cogitar para suscitar esse efeito. Com isso, no entanto, ainda não é atribuída à natureza uma causa segundo a representação de fins, isto é, uma causa *intencionalmente* atuante – o que constituiria um juízo determinante e, como tal, transcendente, já que ele traria à tona uma causalidade que ultrapassa os limites da natureza.

O conceito de fins da natureza é simplesmente, portanto, um conceito da faculdade de julgar reflexionante para seu próprio uso, permitindo-lhe buscar uma ligação causal nos objetos da experiência. Com um princípio teleológico da explicação da possibilidade interna de certas formas naturais, fica indeterminado se a finalidade destas é *intencional* ou *não intencional*. O juízo que afirmasse uma coisa ou outra já não seria meramente reflexionante, mas sim determinante, e o conceito de um fim da natureza também já não seria um mero *conceito da faculdade de julgar* para uso imanente (empírico), mas se ligaria a ao *conceito da razão* de uma causa eficiente intencional posta acima da natureza, cujo uso é transcendente quer se julgue afirmativa ou negativamente.

X. Da busca por um princípio da faculdade de julgar técnica

Se, para aquilo que acontece, deve ser encontrado tão somente o fundamento de explicação, ele pode ser ou um princípio empírico, ou um princípio a priori, ou ainda uma combinação de ambos, como se pode ver nas explicações físico-mecânicas dos acontecimentos do mundo corpóreo, que encontram seus princípios em parte na ciência natural universal (racional), em parte naquela que contém as

leis empíricas do movimento. Algo semelhante ocorre quando se buscam fundamentos psicológicos de explicação para aquilo que se passa em nossa mente, com a diferença de que, até onde sei, os princípios aqui são todos empíricos à exceção de um único, qual seja, o da *continuidade* de todas as modificações (pois o tempo, que só tem uma dimensão, é a condição formal da intuição interna) – um princípio que está no fundamento dessas percepções, mas que não serve para explicar praticamente nada, já que a doutrina universal do tempo, ao contrário da doutrina pura do espaço (geometria), não fornece material suficiente para uma ciência completa.

Assim, se fosse necessário explicar como aquilo que denominamos gosto apareceu pela primeira vez entre os seres humanos, por que eles se ocuparam mais destes do que daqueles objetos e recorreram ao juízo sobre a beleza nestas ou naquelas circunstâncias de lugar e sociedade, por que ele se teria desenvolvido a ponto de se tornar um luxo, e assim por diante, então os princípios de tal explicação teriam, em grande parte, de ser buscados na psicologia (pela qual, em tais casos, se deve sempre entender a psicologia em-
238 pírica). Assim, os moralistas demandam aos psicólogos // que lhes expliquem esse curioso fenômeno da avareza, em que se atribui um valor absoluto à mera posse dos meios para bem viver (ou qualquer outro propósito), mesmo com a intenção de não utilizá-los, ou então a sede de honra, que acredita encontrá-la na mera fama, sem qualquer propósito ulterior, de tal modo que eles possam pautar nessas explicações não a própria lei moral, mas a eliminação dos obstáculos que se opõem à sua influência. Mas é preciso admitir, quanto a isso, que nas explicações psicológicas, em comparação com as físicas, o resultado é bastante precário; que elas são sempre hipotéticas; que para os três diferentes fundamentos de explicação se pode facilmente inventar um quarto, igualmente ilusório; e que, portanto, uma série de supostos psicólogos desse tipo se acham capazes de indicar as causas de cada afecção da mente ou emoção que é despertada em espetáculos, representações poéticas ou objetos da natureza, e ainda chamam de filosofia esta sua capacidade de explicar cientificamente o mais banal acontecimento natural do mundo corpóreo, não dando mostras de conhecimento algum, nem sequer, talvez, da capacidade para tal. Observar psicologicamente (como faz Burke em seu escrito sobre o belo e o sublime), ou seja,

colecionar material para regras de experiência a ser ligadas futuramente de maneira sistemática, sem contudo querer compreendê-las, é a única incumbência verdadeira da psicologia empírica, que dificilmente poderá aspirar à condição de uma ciência filosófica.

Se, no entanto, um juízo se apresenta a si mesmo como universalmente válido e, portanto, levanta uma pretensão à *necessidade* em sua afirmação – quer esta pretensa necessidade esteja baseada em conceitos do objeto a priori, quer em condições subjetivas para conceitos que estejam a priori no fundamento –, seria absurdo, caso se concedesse a tal juízo semelhante pretensão, justificá-lo com uma explicação psicológica de sua origem. Pois se estaria com isso agindo contra a sua própria intenção, e, caso a desejada explicação fosse bem-sucedida, ela provaria que o juízo não pode ter qualquer pretensão à necessidade justamente porque se pode demonstrar a sua origem empírica.

Ora, os juízos estéticos de reflexão (que doravante analisaremos sob o nome de juízos de gosto) são do // tipo acima indicado. 239
Eles têm pretensão à necessidade e não dizem que todos julgam assim – caso em que teriam de ser esclarecidos pela psicologia empírica –, mas sim que se *deve* julgar assim, o que equivale a dizer que eles têm um princípio a priori para si. Se a referência a tal princípio não estivesse contida em juízos desse tipo, seria preciso admitir que é possível afirmar, em um juízo, que ele deve valer universalmente porque, como demonstrado pela observação, ele de fato vale universalmente; e, inversamente, que, porque todos julgam de certo modo, todos *devem* julgar desse modo, o que constitui um evidente absurdo.

Agora, nos juízos estéticos de reflexão se mostra realmente a dificuldade de eles não serem fundados em conceitos e, portanto, não poderem ser derivados de um princípio determinado, pois do contrário seriam lógicos; a representação subjetiva da finalidade não deve jamais, no entanto, ser o conceito de um fim. Mas a referência a um princípio a priori pode e deve continuar sendo feita quando o juízo tem pretensão à necessidade – é somente disso e da possibilidade de tal pretensão que se trata aqui, na medida em que é ela que dá ocasião a uma crítica da razão pura para procurar o princípio mesmo que, embora indeterminado, está no

fundamento; e ela pode conseguir encontrá-lo e reconhecê-lo como o princípio que está a priori, subjetivamente, no fundamento do juízo, ainda que não possa jamais produzir um conceito determinado do objeto.

* * *

É preciso admitir, do mesmo modo, que o juízo teleológico se funda em um princípio a priori, e seria impossível sem este, ainda que só encontremos o fim da natureza em tais juízos por meio da experiência, e sem esta não poderíamos saber que coisas desse tipo são sequer possíveis. Ou seja, embora ligue o conceito determinado de um fim, que ele coloca no fundamento da possibilidade de certos produtos da natureza, à representação do objeto (coisa que não acontece no juízo estético), o juízo teleológico é sempre, como
240 o anterior, um juízo de reflexão. Ele // não pretende afirmar que, nessa finalidade objetiva, a natureza (ou outro ser através dela) proceda *intencionalmente* de fato, isto é, que nela, ou em sua causa, o pensamento de um fim determine a causalidade, mas sim que é somente segundo essa analogia (relações das causas e dos efeitos) que devemos utilizar as leis mecânicas da natureza para conhecer a possibilidade de tais objetos e obter um conceito deles que possa proporcionar-lhes uma interconexão em uma experiência a ser sistematicamente ordenada.

Um juízo teleológico compara o conceito de um produto da natureza, naquilo que ele é, com aquilo que ele *deve ser*. Aqui é dado ao julgamento de sua possibilidade, como seu fundamento, um conceito (de fim) que o precede a priori. Representar a possibilidade de produtos da arte desse modo não apresenta qualquer dificuldade. A respeito de um produto da natureza, porém, pensar que ele devia ser algo e julgar, a partir disso, se ele é realmente assim, já contém a pressuposição de um princípio que não pode ser extraído da experiência (que só ensina o que as coisas são).

Que podemos ver através dos olhos é algo de que temos experiência imediata, assim como de sua estrutura externa e interna,

que contêm as condições desse seu possível uso, e, portanto, da causalidade segundo leis mecânicas. Também posso servir-me de uma pedra, porém, ou para quebrar algo, ou para construir algo com ela, e assim por diante; e esses efeitos também podem ser relacionados a suas causas como fins, mas não posso dizer por isso que a pedra devia servir para a construção. Somente do olho eu julgo que ele *devia* ser apto para a visão, e, ainda que a figura, a constituição de todas as suas partes e a sua interconexão, julgadas segundo leis meramente causais da natureza, sejam inteiramente contingentes para a minha faculdade de julgar, penso na forma e na estrutura do olho, porém, uma necessidade de ele ser formado de certo modo, a saber, segundo um conceito que antecede as causas formadoras desse órgão e sem o qual a possibilidade desse produto natural não me seria compreensível segundo leis mecânicas da natureza (o que não é o caso quando se trata da pedra). Agora, esse dever contém uma necessidade que se diferencia claramente da físico-mecânica, pela qual uma coisa é possível segundo meras leis das causas eficientes (sem uma ideia anterior // dessa coisa), 241
e não pode ser determinada por leis meramente físicas (empíricas) do mesmo modo como a necessidade do juízo estético não o pode por leis psicológicas, exigindo antes um princípio a priori próprio na faculdade de julgar, na medida em que esta é reflexionante, sob o qual está situado o juízo teleológico e a partir do qual ele deve ser determinado também quanto à sua validade e limites.

Assim, todos os princípios sobre a finalidade da natureza, sejam eles estéticos ou teleológicos, estão sob princípios a priori, mais especificamente aqueles que pertencem própria e exclusivamente à faculdade de julgar na medida em que são meramente reflexionantes, não determinantes. Justamente por isso eles também pertencem à crítica da razão pura (tomada em seu sentido mais geral), da qual os últimos precisam mais do que os primeiros, já que, abandonados a si mesmos, convidam a razão a inferências que podem perder-se no transcendente, ao passo que os primeiros exigem uma investigação exaustiva apenas para evitar que eles, mesmo segundo o seu princípio, se limitem exclusivamente ao empírico e, com isso, anulem as suas pretensões à validade necessária para todos.

XI. Introdução enciclopédica da crítica da faculdade de julgar no sistema da crítica da razão pura

Toda introdução a uma exposição é ou a introdução em uma doutrina que se tem em mente, ou a introdução da própria doutrina em um sistema ao qual ela pertença como parte. A primeira precede a doutrina, a última deveria, a rigor, constituir apenas a sua conclusão, para indicar-lhe, segundo princípios, o seu lugar no conjunto das doutrinas com que está interconectada através de princípios comuns. Aquela é uma introdução *propedêutica*, esta pode denominar-se uma introdução *enciclopédica*.

As introduções propedêuticas são as habituais quando se trata de preparar para uma doutrina que será apresentada, introduzindo os conhecimentos prévios necessários para isso a partir de outras doutrinas ou ciências já estabelecidas, de modo a tornar possível a
242 transição. Caso elas sejam // voltadas a diferenciar cuidadosamente os princípios próprios à nova doutrina que está surgindo (*domestica*) daqueles que pertencem a uma outra (*peregrinis*), elas servem para a determinação dos limites entre as ciências, um cuidado que nunca pode ser excessivamente recomendado, já que sem ele não se pode esperar rigor algum, sobretudo no conhecimento filosófico.

Uma introdução enciclopédica, entretanto, não pressupõe uma doutrina eventualmente assemelhada e preparatória para a doutrina que se anuncia como nova, mas sim a ideia de um sistema que só se completará com esta. Como um sistema, porém, não é possível por meio do acúmulo e compilação do diverso que se encontrou no caminho da investigação, mas somente, quando se está em condições de fornecer todas as fontes subjetivas ou objetivas de um certo tipo de conhecimento, por meio do conceito formal de um todo que contém em si, ao mesmo tempo, o princípio de uma completa divisão a priori, pode-se compreender facilmente por que as introduções enciclopédicas, por mais úteis que fossem, são tão pouco habituais.

Como a faculdade cujo princípio próprio deve ser aqui buscado e elucidado (a faculdade de julgar) é de um tipo tão peculiar que não produz para si qualquer conhecimento (nem teórico nem prático) e, apesar de seu princípio a priori, não fornece uma parte à

filosofia transcendental, como doutrina objetiva, mas apenas constitui a ligação de duas outras faculdades de conhecimento (o entendimento e a razão), pode ser-me permitido, então, na determinação dos princípios de tal faculdade (que não é suscetível de uma doutrina, mas apenas de uma crítica), afastar-me da ordem normalmente necessária e começar por uma curta introdução enciclopédica da mesma – não no sistema da razão pura, mas apenas na crítica de todas as faculdades da mente determináveis a priori, na medida em que estas constituem entre si um sistema na mente –, unindo, desse modo, a introdução propedêutica à enciclopédica.

A introdução da faculdade de julgar no sistema das faculdades puras de conhecimento por conceitos baseia-se inteiramente no princípio transcendental que lhe é próprio: que a natureza, na especificação das leis transcendentais do entendimento (princípios de sua
possibilidade // como natureza em geral), isto é, na diversidade de 243
suas leis empíricas, procede segundo a ideia de um sistema da divisão destas últimas em nome da possibilidade da experiência como sistema empírico. – É isso o que primeiramente fornece – a priori – o conceito de uma legalidade que é objetivamente contingente, mas subjetivamente necessária (para a nossa faculdade de conhecimento), isto é, uma finalidade da natureza. Se esse princípio nada determina com relação às formas particulares da natureza, devendo a finalidade destas últimas ser dada empiricamente a cada caso, o juízo sobre essas formas ganha, entretanto, como juízo meramente reflexionante, uma pretensão à validade universal e à necessidade através da relação da finalidade subjetiva da representação dada, para a faculdade de julgar, com aquele princípio a priori da faculdade de julgar quanto à finalidade da natureza em sua legalidade empírica em geral; e, assim, um juízo estético reflexionante poderá ser considerado baseado em um princípio a priori (ainda que não seja determinante), e a faculdade de julgar encontrará com ele um lugar legítimo na crítica das faculdades superiores puras de conhecimento.

Como, no entanto, o conceito de uma finalidade da natureza (como uma finalidade técnica que se distingue essencialmente da prática), se não deve ser mera sub-repção daquilo *que fazemos dela* naquilo que *ela é*, é um conceito que se aparta de toda filosofia dogmática (tanto a teórica como a prática) e se baseia apenas naquele

princípio da faculdade de julgar que antecede as leis empíricas e torna possível a sua concordância na unidade de um sistema, pode-se ver então que, dos dois tipos de uso da faculdade de julgar reflexionante (o estético e o teleológico), somente aquele que antecede qualquer conceito de um objeto, ou seja, o juízo reflexionante estético, tem seu fundamento de determinação na faculdade de julgar, sem nenhuma mistura com outra faculdade de conhecimento, ao passo que o juízo teleológico sobre o conceito de um fim da natureza, ainda que no próprio juízo seja usado apenas como princípio da faculdade de julgar reflexionante, não da determinante, não pode ser elaborado de outro modo senão por meio da ligação da razão com conceitos empíricos. A possibilidade de um juízo teleológico sobre a natureza pode ser facilmente mostrada, portanto, sem que se precise colocar em seu fundamento um princípio da faculdade
244 de julgar, // já que esta última apenas segue o princípio da razão. Em contrapartida, a possibilidade de um juízo estético da mera reflexão, baseado todavia em um princípio a priori, isto é, um juízo de gosto, necessita por completo, caso seja provado que ele tem uma pretensão legítima à validade universal, de uma crítica da faculdade de julgar como faculdade de princípios transcendentais próprios (como o entendimento e a razão), que somente assim se qualifica para ser tomada no sistema das faculdades puras de conhecimento; a razão para isso é que o juízo estético, sem pressupor um conceito de seu objeto, atribui-lhe contudo finalidade, e isso de maneira universalmente válida – para o que, portanto, o princípio tem de estar na própria faculdade de julgar, ao passo que o juízo teleológico pressupõe um conceito do objeto que a razão apresenta sob o princípio da ligação finalística (sendo que, todavia, esse conceito de um fim da natureza só é empregado pela faculdade de julgar no juízo reflexionante, não no determinante).

É somente no gosto, portanto, mais especificamente no que diz respeito aos objetos da natureza, que a faculdade de julgar se revela propriamente como uma faculdade que tem seu próprio princípio e, com isso, levanta uma pretensão fundamentada – que talvez não lhe fosse concedida – a um lugar na crítica geral das faculdades superiores de conhecimento. Uma vez dada, porém, a capacidade da faculdade de julgar de estabelecer princípios a priori para si

mesma, torna-se também necessário determinar o seu alcance, e, para essa completude da crítica, é requerido que a sua faculdade estética, juntamente com a teleológica, sejam reconhecidas como contidas em uma faculdade e baseadas no mesmo princípio, pois o juízo teleológico sobre coisas da natureza pertence à faculdade de julgar reflexionante (não à determinante) tanto quanto o estético.

A crítica do gosto, porém, que de resto só é usada para o aprimoramento ou consolidação do próprio gosto, abre, se tratada de um ponto de vista transcendental – ao preencher uma lacuna no sistema de nossas faculdades de conhecimento –, uma perspectiva surpreendente e, ao que me parece, muito promissora em um sistema completo de todas as forças da mente, na medida em que estas não são, em sua destinação, referidas apenas ao sensível, mas também ao suprassensível – sem deslocar, contudo, o marco-limite
// que uma crítica inflexível colocou para este último uso das mes- 245
mas. Pode talvez ser útil ao leitor, para que ele consiga ver com mais facilidade a interconexão das investigações a seguir, que eu já trace aqui um esboço dessa conexão sistemática, que decerto só deveria ter o seu lugar apropriado, como o restante deste tópico, na conclusão do tratado.

As faculdades da mente, em seu conjunto, podem ser reduzidas às três seguintes:

Faculdade de conhecimento.

Sentimento de prazer e desprazer.

Faculdade de desejar.

O exercício de todas, no entanto, tem sempre por fundamento a faculdade de conhecimento, ainda que nem sempre conhecimento (pois uma representação pertencente à faculdade de conhecimento também pode ser uma intuição – pura ou empírica – sem conceito). Quando se trata, pois, das faculdades de conhecimento segundo princípios, as seguintes faculdades superiores vêm ao lado das forças da mente em geral:

Faculdade de conhecer	*Entendimento*
Sentimento de prazer e desprazer	*Faculdade de julgar*
Faculdade de desejar	*Razão*

Verifica-se que o entendimento contém princípios próprios a priori para a faculdade de conhecimento, a faculdade de julgar apenas para o sentimento de prazer e desprazer, e a razão apenas para a faculdade de desejar. Esses princípios fundam uma necessidade que é em parte objetiva, em parte subjetiva, mas em parte também, na medida em que é subjetiva, dotada de uma validade objetiva – a partir da qual esses princípios determinam, através das faculdades superiores a eles referidas, as forças da mente a estas correspondentes:

Faculdade de conhecer	Entendimento	Legalidade
Sentimento de prazer e desprazer	Faculdade de julgar	Finalidade
Faculdade de desejar	Razão	Finalidade que é ao mesmo tempo lei (obrigatoriedade)

246 // Por fim, também se associam aos mencionados fundamentos a priori da possibilidade das formas, como seus produtos, os seguintes:

Faculdade da mente	*Faculdade superior de conhecimento*	*Princípios a priori*	*Produtos*
Faculdade de conhecimento	Entendimento	Legalidade	Natureza
Sentimento de prazer e desprazer	Faculdade de julgar	Finalidade	Arte
Faculdade de desejar	Razão	Finalidade que é ao mesmo tempo lei (obrigatoriedade)	Costumes

A *natureza* funda a sua *legalidade*, portanto, em *princípios a priori* do *entendimento* enquanto *faculdade de conhecimento*; a *arte*, em sua finalidade a priori, se orienta pela faculdade de julgar relativamente ao *sentimento de prazer e desprazer*; os *costumes*,

por fim (como produto da liberdade), ficam sob a ideia da forma da *finalidade* que se qualifica como lei universal enquanto um fundamento de determinação da *razão* relativamente à *faculdade de desejar*. Os juízos que, desse modo, surgem de princípios a priori que são próprios a cada faculdade fundamental da mente, são *teóricos, estéticos* e *práticos*.

Descobre-se assim um sistema das forças da mente, em sua relação com a natureza e a liberdade, que têm cada qual seus próprios princípios *determinantes* a priori e, por isso, constituem as duas partes da filosofia (a teórica e a prática) como um sistema doutrinal, e, ao mesmo tempo, uma passagem através da faculdade de julgar, que por um princípio próprio conecta ambas as partes: uma passagem do substrato *sensível* da primeira filosofia ao *inteligível* da segunda por meio da crítica de uma faculdade (a faculdade de julgar) que serve apenas para conectar e, portanto, não pode produzir um conhecimento por si mesma nem oferecer qualquer contribuição à doutrina. Seus juízos, contudo, na medida em que, sob o nome de *estéticos* (cujos princípios são meramente subjetivos), se distinguem de todos aqueles cujos princípios têm de ser objetivos (quer sejam teóricos ou práticos) // e que recebem o nome de *lógi-* 247
cos, são de um tipo tão particular que referem intuições sensíveis a uma ideia da natureza cuja legalidade não pode ser compreendida sem que ela seja relacionada a um substrato suprassensível – algo que será demonstrado no próprio tratado.

À crítica dessa faculdade no que diz respeito ao primeiro tipo de juízo não denominaremos *estética* (como se fosse uma doutrina dos sentidos), mas crítica da *faculdade de julgar estética*, já que a primeira expressão tem um significado muito extenso, podendo significar também a sensibilidade da *intuição*, que pertence ao conhecimento teórico e fornece material para os juízos lógicos (objetivos), razão pela qual já designamos a expressão "estética" exclusivamente para o predicado que pertence à intuição nos juízos de conhecimento. No entanto, denominar estética a uma faculdade de julgar, tendo em vista que ela não relaciona a representação de um objeto a conceitos, nem, portanto, o juízo ao conhecimento (não é de modo algum determinante, mas apenas reflexionante), não deixa espaço para qualquer mal-entendido; pois, para a faculdade de julgar

lógica, as intuições, mesmo sendo sensíveis (estéticas), têm de ser previamente elevadas a conceitos para servir ao conhecimento do objeto – que não vem ao caso na faculdade de julgar estética.

XII. Divisão da *Crítica da faculdade de julgar*

A divisão de um âmbito de conhecimentos de certo tipo, para torná-lo representável como sistema, tem a sua importância, insuficientemente compreendida, mas também a sua dificuldade, também frequentemente desconhecida. Caso se considere como já completamente dadas as partes para esse todo possível, a divisão ocorre *mecanicamente*, a partir de uma mera comparação, e o todo se torna *agregado* (mais ou menos como ocorre com as cidades quando, sem levar em conta a polícia, um solo é dividido entre colonos que se apresentam, cada qual segundo seus propósitos). Se podemos e devemos, contudo, pressupor a ideia de um todo segundo um certo princípio antes da determinação das partes, a divisão tem de acontecer *cientificamente*, e somente assim o todo se torna um sistema.
248 Esta última exigência tem lugar quando // se trata de um âmbito do conhecimento a priori (que, com seus princípios, repousa em uma faculdade legisladora particular do sujeito), pois neste caso o âmbito do uso dessas leis é determinado igualmente a priori pela constituição peculiar dessa faculdade, assim como o número e a relação das partes a um todo do conhecimento. Não se pode fazer uma divisão fundamentada, contudo, sem *fazer* ao mesmo tempo o próprio todo e, ainda que apenas segundo a regra da *crítica*, apresentá-lo previamente, de maneira completa, em todas as suas partes, o que, para depois trazê-lo à forma sistemática de uma *doutrina* (na medida em que esta pode existir com relação à natureza dessa faculdade de conhecimento), não exige senão que se ligue a isso a *exaustividade* da aplicação ao particular e a elegância da *precisão*.

Para, pois, dividir uma crítica da faculdade de julgar (faculdade que, embora fundada em princípios a priori, pode fornecer a matéria para uma doutrina), é preciso ter como base a circunstância diferenciadora de que não é a faculdade de julgar determinante, mas apenas a reflexionante que tem princípios a priori próprios; de que a primeira procede *esquematicamente*, sob leis de uma outra facul-

dade (o entendimento), ao passo que a segunda procede *tecnicamente* (segundo leis próprias); e de que este último procedimento tem por fundamento um princípio da técnica da natureza, portanto o conceito de uma finalidade que é preciso pressupor a priori naquela e que, com efeito, segundo o princípio da faculdade de julgar reflexionante, é necessariamente pressuposta por ela apenas como subjetiva, isto é, relativamente a essa própria faculdade, mas também traz consigo o conceito de uma *possível* finalidade objetiva, isto é, da legalidade das coisas da natureza como fins naturais.

Uma finalidade que julgamos de maneira meramente subjetiva, e que, portanto, não está fundada em conceito algum, nem pode estar, uma vez que a julgamos de maneira meramente subjetiva, é a relação ao sentimento de prazer e desprazer, e o juízo sobre ela é *estético* (e é, ao mesmo tempo, o único modo possível de julgar esteticamente). Porém, uma vez que, quando esse sentimento acompanha apenas a representação sensível do objeto, isto é, a sensação do mesmo, o juízo estético é empírico e, embora exija uma receptividade particular, não exige uma faculdade de julgar particular; e uma vez que, além disso, quando esta faculdade é tomada como determinante, tem de haver um conceito de fim como fundamento e, portanto, a finalidade teria de ser julgada, enquanto objetiva, não estética, mas logicamente, então não se deve, de modo algum, considerar como faculdade de julgar estética, enquanto // uma 249
faculdade particular, nenhuma outra senão a *faculdade de julgar reflexionante*, e o sentimento de prazer (que é idêntico à representação da *finalidade subjetiva*) não deve ser considerado inerente à sensação em uma representação empírica do objeto, nem tampouco ao conceito da mesma, mas sim, portanto, como inerente apenas à reflexão e sua forma (a ação própria da faculdade de julgar), pela qual ela se eleva de intuições empíricas a conceitos em geral, e conectado a ela segundo um princípio a priori. Assim, a *estética* da faculdade de julgar reflexionante ocupará uma parte da crítica dessa faculdade, do mesmo modo como a *lógica* dessa mesma faculdade, sob o nome de *teleologia*, constitui a outra parte. Em ambas, porém, a natureza mesma é considerada como técnica, isto é, como conforme a fins em seus produtos – ora subjetivamente, em vista do mero modo de representação do sujeito, mas no segundo caso como objetivamente conforme a fins em relação à possibilidade do

próprio objeto. Veremos na sequência que a finalidade da forma no fenômeno é a *beleza*, e que a faculdade de julgamento da mesma é o *gosto*. E disso pareceria seguir-se que a divisão da crítica da faculdade de julgar em estética e teleológica só teria de abarcar a *doutrina do gosto* e a *doutrina física dos fins* (do julgamento das coisas do mundo como fins naturais).

Toda *finalidade*, porém, seja ela subjetiva ou objetiva, pode ser dividida em *interna* e *relativa*, estando a primeira fundada na representação do objeto em si, e a segunda apenas no seu *uso* contingente. De acordo com isso, a forma de um objeto pode, *primeiramente*, ser percebida como conforme a fins por si mesma, isto é, na mera intuição, sem conceitos para a faculdade de julgar reflexionante, e a finalidade subjetiva é então atribuída à coisa e à própria natureza; *em segundo lugar*, o objeto pode não ter em si, na percepção, o mínimo de finalidade para a reflexão determinar a sua forma, mas, apesar disso, a sua representação, ligada a uma finalidade localizada no sujeito, pode fundar um juízo estético para
250 estimular um sentimento da mesma // (algo como a determinação suprassensível das forças da mente do sujeito); juízo este que também se refere a um princípio a priori (meramente subjetivo, por certo), mas não, como o primeiro, a uma *finalidade da natureza* em relação ao sujeito, e sim a um possível *uso* conforme a fins de certas intuições sensíveis, segundo a forma destas, através da faculdade de julgar meramente reflexionante. Se, portanto, o primeiro juízo atribui beleza aos objetos da natureza, e o segundo sublimidade, e ambos, é certo, somente através de juízos estéticos (reflexionantes), sem conceitos do objeto e apenas em vista da finalidade subjetiva, não seria preciso, então, pressupor uma técnica particular da natureza para o último, já que nele só está em jogo um uso contingente da representação que não se dá em benefício do conhecimento do objeto, mas de um outro sentimento, a saber, o da finalidade interna na disposição das forças da mente. Ainda assim, o juízo sobre o sublime na natureza não deveria ser excluído da divisão da estética da faculdade de julgar reflexionante, pois também exprime uma finalidade subjetiva que não se baseia em um conceito do objeto.

Ocorre o mesmo com a finalidade objetiva da natureza, isto é, a possibilidade das coisas como fins naturais, sobre as quais o juízo é

proferido apenas segundo seus conceitos, isto é, não esteticamente (em relação ao sentimento de prazer ou desprazer), mas logicamente, e se denomina teleológico. A finalidade objetiva é posta como fundamento ou da possibilidade interna do objeto, ou da possibilidade relativa de suas consequências externas. No primeiro caso, o juízo teleológico considera a *perfeição* de uma coisa segundo um fim que repousa nela mesma (já que os diversos elementos se comportam nela, uns em relação aos outros, como fim e meio); no segundo, o juízo teleológico sobre um objeto da natureza só diz respeito à sua *utilidade*, ou seja, a sua concordância com um fim que repousa em outras coisas.

De acordo com isso, a crítica da faculdade de julgar estética contém primeiramente a crítica do gosto (faculdade de julgamento do belo), em segundo lugar a crítica do *sentimento espiritual*, pois é assim que denomino provisoriamente a faculdade de representar uma sublimidade nos objetos. – Uma vez que a faculdade de julgar teleológica não relaciona a sua representação da finalidade ao objeto por meio de sentimentos, mas por meio de conceitos, // não 251
são necessárias denominações particulares para a diferenciação das faculdades nela contidas, seja a interna, seja a relativa (em ambos os casos, contudo, sendo a finalidade objetiva), pois ela relaciona a sua reflexão integralmente à razão (não ao sentimento).

É preciso observar ainda que é relativamente à técnica na natureza, e não à técnica da causalidade das forças representativas do ser humano – que se denomina *arte* (no sentido próprio da palavra) –, que se investiga a finalidade como um conceito regulativo da faculdade de julgar; não se busca o princípio da beleza artística ou uma perfeição artística, ainda que, quando se considera a natureza como técnica (ou plástica) – graças a uma analogia segundo a qual a sua causalidade tem de ser representada como aquela da arte –, seja possível denominá-la técnica em seu procedimento, isto é, como se fosse artística. Pois trata-se do princípio da faculdade de julgar meramente reflexionante, não da determinante (tal como aquele que serve de fundamento a todas as obras de arte humana), e a finalidade, portanto, deve ser considerada como *não intencional* e, assim, só pode caber à natureza. O julgamento da beleza artística terá de ser considerado, doravante, como mera consequência dos

mesmos princípios que servem de fundamento ao juízo sobre a beleza natural.

No que diz respeito à natureza, portanto, a crítica da faculdade de julgar reflexionante consistirá de duas partes, a crítica da *faculdade estética de julgamento* das coisas da natureza e aquela da faculdade *teleológica* de julgamento dessas mesmas coisas.

A primeira parte conterá dois livros, dos quais o primeiro será a crítica do *gosto* ou do julgamento do *belo*, e a segunda, do *sentimento espiritual* (na mera reflexão sobre um objeto) ou do julgamento do *sublime*.

A segunda parte contém igualmente dois livros, dos quais o primeiro colocará sob princípios o julgamento das coisas como fins da natureza em relação à sua *possibilidade interna*, ao passo que o outro colocará sob princípios o juízo sobre sua *finalidade relativa*.

Cada um desses livros conterá, em dois capítulos, uma *analítica* e uma *dialética* da faculdade de julgamento.

A analítica buscará executar, em outras tantas partes, primeiro a *exposição* e, depois, a *dedução* do conceito de uma finalidade da natureza.

167 //

Prefácio à Primeira Edição (1790)

Pode-se denominar *razão pura* à faculdade de conhecimento a partir de princípios a priori, e crítica da razão pura à investigação da sua possibilidade e de seus limites em geral, ainda que por essa faculdade somente se entenda a razão em seu uso teórico – tal como ocorreu na primeira obra sob tal denominação, sem que se quisesse trazer à investigação, segundo seus princípios particulares, a sua faculdade como razão prática. Aquela se refere apenas, então, à nossa faculdade de conhecer coisas a priori, e somente se ocupa, portanto, da *faculdade de conhecimento*, excluídos o sentimento de prazer e desprazer e a faculdade de desejar; e, entre as faculdades de conhecimento, com o entendimento segundo

seus princípios a priori, excluídas a faculdade de julgar e a razão (enquanto faculdades igualmente pertencentes ao conhecimento teórico), pois se verá na continuação que nenhuma faculdade de conhecimento, a não ser o entendimento, pode fornecer princípios de conhecimento constitutivos a priori. Assim, a crítica, que as examina em conjunto tendo em vista a participação que, em relação às demais, cada qual poderia pretender possuir, a partir de suas próprias raízes, na mera posse do conhecimento, não retém senão aquilo que o entendimento prescreve como lei, a priori, para a natureza como conjunto completo dos fenômenos (cuja forma é dada igualmente a priori); mas remete todos os outros conceitos puros às ideias, que vão além da nossa faculdade de conhecer teórica, mas nem por são isso inúteis ou dispensáveis, servindo antes como princípios regulativos – em parte para conter as preocupantes pretensões do entendimento, que age como se (por poder fornecer a priori as condições de possibilidade de todas as coisas que ele pode conhecer) // tivesse abarcado também, dentro desses 168
limites, a possibilidade das coisas em geral; em parte para conduzir-se a si próprio na apreciação da natureza segundo um princípio de completude – por mais que nunca possa atingir esta última – e, com isso, promover o propósito final de todo conhecimento.

Ao entendimento, portanto – que possui seu próprio domínio (e, aliás, na faculdade de conhecimento) –, na medida em que contém princípios de conhecimento constitutivos a priori, foi necessário, através da crítica que em geral se denomina crítica da razão pura, assegurar-lhe em sua posse exclusiva contra todos os demais concorrentes. Do mesmo modo, à razão, que só contém princípios a priori constitutivos no que concerne à faculdade de desejar, foi indicada na *Crítica da razão prática* a sua posse.

Agora, se a faculdade de julgar, que constitui um meio-termo entre o entendimento e a razão na ordem de nossas faculdades de conhecer, também possui princípios a priori para si; se estes são constitutivos ou meramente regulativos (não estabelecendo um domínio próprio, portanto); e se fornecem a regra a priori ao sentimento de prazer e desprazer como meio-termo entre a faculdade de conhecimento e a faculdade de desejar (assim como o entendimento prescreve leis a priori à primeira e a razão à última): é disso que se ocupa a presente *Crítica da faculdade de julgar*.

Uma crítica da razão pura, isto é, da nossa faculdade de julgar segundo princípios a priori, seria incompleta se a faculdade de julgar, que também aspira a isso como faculdade de conhecer, não fosse tratada como uma parte específica da mesma – ainda que seus princípios não possam, em um sistema da filosofia pura, constituir uma parte específica situada entre a teórica e a prática, mas possam, em caso de necessidade, ser vinculados ocasionalmente a cada uma das duas. Pois, se tal sistema deve algum dia vir à luz, sob o nome geral de metafísica (o que pode ser perfeitamente realizado e é extremamente importante, em todos os sentidos, para o uso da razão), então a crítica tem de ter antes examinado o solo para esse edifício tão profundamente quanto o primeiro fundamento da faculdade de princípios independentes da experiência, de modo que ele não venha a afundar em algum ponto, o que acarretaria inevitavelmente o desabamento do todo.

169 // No entanto, pode-se facilmente deduzir da natureza da faculdade de julgar (cujo uso correto é tão necessário e universalmente exigível que com o nome de entendimento saudável não se designa outra coisa senão justamente essa faculdade) que teria de ser bastante difícil encontrar um princípio próprio da mesma (pois ela tem de contê-lo a priori em si mesma, já que do contrário não poderia expor-se, como faculdade particular de conhecimento, sequer à crítica mais comum), o qual, todavia, não pode ser derivado de conceitos a priori, pois estes pertencem ao entendimento, e a faculdade de julgar só diz respeito à aplicação do mesmo. Ela mesma, portanto, deve indicar um conceito, através do qual nenhuma coisa é propriamente conhecida, mas que apenas lhe serve de regra – não uma regra objetiva, contudo, à qual ela pudesse adequar o seu juízo, já que para isso seria requerida, por seu turno, uma outra faculdade de julgar que pudesse distinguir quando é o caso da regra ou não.

Esse embaraço devido a um princípio (seja este subjetivo ou objetivo) encontra-se sobretudo naqueles julgamentos que são denominados estéticos, que dizem respeito ao belo e ao sublime da natureza ou da arte. E, no entanto, a investigação crítica de um princípio da faculdade de julgar nos mesmos é a parte mais importante de uma crítica dessa faculdade. Pois, ainda que, por si sós, esses julga-

mentos em nada contribuam para o conhecimento das coisas, eles pertencem exclusivamente à faculdade de conhecimento e provam uma relação imediata dessa faculdade com o sentimento de prazer ou desprazer, segundo algum princípio a priori, sem misturar este último com aquilo que possa ser o fundamento de determinação da faculdade de desejar, já que esta tem seus princípios a priori em conceitos da razão. – No que diz respeito ao julgamento lógico da natureza, contudo, onde a experiência impõe uma legalidade às coisas que já não podem ser compreendidas ou explicadas pelo conceito universal que o entendimento tem do sensível, e onde a faculdade de julgar pode extrair de si mesma um princípio da relação entre a coisa natural e o incognoscível suprassensível, ainda que só podendo utilizá-lo para o conhecimento da natureza em relação a si mesma, um tal princípio a priori pode e deve ser aplicado ao conhecimento dos seres do mundo e abre perspectivas que são vantajosas para a razão prática; mas ele não tem qualquer relação imediata com o sentimento de prazer e desprazer, que é justamente o que há de enigmático no princípio da faculdade de julgar e torna necessária uma divisão especial na crítica para essa faculdade, // já que o jul- 170
gamento lógico segundo conceitos (do qual nunca se pode extrair uma consequência imediata para o sentimento de prazer e desprazer) poderia, em todo caso, ter sido acrescentado à parte teórica da filosofia com uma limitação crítica desses conceitos.

Como a investigação da faculdade do gosto, como faculdade de julgar estética, não é aqui empreendida para a formação e o cultivo do gosto (pois estes seguem seu curso, como tem sido até hoje, independentemente de todas essas investigações), mas apenas com um propósito transcendental, ela também será julgada, segundo espero, com indulgência em relação às suas insuficiências para aquele fim. No que diz respeito a esse outro propósito, porém, ela tem de estar preparada para o mais rigoroso exame. Mas também aí, segundo espero, a grande dificuldade de solucionar um problema que a natureza tanto complicou pode servir como desculpa para algumas obscuridades não inteiramente evitáveis na sua solução, desde que fique suficientemente claro que o princípio foi corretamente indicado; supondo-se que o modo de derivar daí o fenômeno da faculdade de julgar não tenha toda a clareza que se poderia

legitimamente exigir em outro registro, a saber, no conhecimento segundo conceitos, que também acredito ter alcançado na segunda parte desta obra.

Com isso, portanto, encerro toda a minha empreitada crítica. Passarei rapidamente à empreitada doutrinal para, na medida do possível, tomar de minha crescente velhice o tempo que, de certo modo, ainda possa ser favorável a isso. É evidente por si mesmo que não haverá aí uma parte especial para a faculdade de julgar, pois quanto a ela é a crítica que importa, não a teoria; e que, após a divisão da filosofia em teórica e prática, e da filosofia pura nas mesmas partes, tal empreitada será constituída pela metafísica da natureza e pela metafísica dos costumes.

// 171

INTRODUÇÃO

I. Da divisão da filosofia

Quando, como de hábito, divide-se a filosofia, na medida em que contém princípios do conhecimento racional das coisas por conceitos (não apenas, como a lógica, princípios da forma do pensamento em geral, sem diferenciar os objetos), em filosofia *teórica* e filosofia *prática*, procede-se de maneira inteiramente correta. Mas, então, os conceitos que indicam aos princípios desse conhecimento racional o seu objeto também têm de ser especificamente diferentes, já que, do contrário, não justificariam uma divisão, a qual pressupõe sempre uma oposição dos princípios do conhecimento racional pertencente às diferentes partes de uma ciência.

Mas há apenas dois tipos de conceitos, que admitem igual número de princípios diferentes da possibilidade de seus objetos, a saber, os *conceitos da natureza* e o *conceito da liberdade*. Agora, como os primeiros tornam possível um conhecimento teórico segundo princípios a priori, ao passo que o último já traz consigo em seu conceito, relativamente àqueles, apenas um princípio negativo (da mera oposição), mas, em contrapartida, alcança princípios mais amplos para a determinação da vontade – os quais se denominam práticos por essa razão –, a filosofia é corretamente dividida, no que diz respeito aos princípios, em duas partes inteiramente diferentes: a teórica, como *filosofia da natureza*, e a prática, como *filosofia moral* (pois assim é denominada a legislação prática da razão segundo o conceito da liberdade). Até hoje, porém, essas expressões para a divisão dos diferentes princípios, e com eles da própria filosofia, foram utilizadas de maneira bastante equivocada, tomando-se o prático segundo conceitos da natureza como idêntico ao prático
segundo o conceito da liberdade e, assim, // fazendo-se sob tais 172

denominações uma divisão da filosofia em teórica e prática pela qual, na verdade, não se dividia nada (já que as duas partes podiam ter os mesmos princípios).

Como faculdade de desejar, a vontade é, com efeito, uma das muitas causas naturais no mundo, qual seja, aquela que opera segundo conceitos; e tudo que é representado como possível (ou necessário) através de uma vontade se denomina possível (ou necessário) do ponto de vista prático, à diferença da possibilidade ou necessidade física de um efeito, em que a causa não é determinada à causalidade através de conceitos (mas sim através do mecanismo, como na matéria inanimada, ou do instinto, como nos animais). – E fica aqui indeterminado, quanto ao prático, se o conceito que dá a regra à causalidade da vontade é um conceito da natureza ou da liberdade.

A última diferença é, no entanto, essencial. Pois, se o conceito que determina a causalidade é um conceito da natureza, os princípios são *técnico-práticos*; se, ao contrário, ele é um conceito da liberdade, estes são *moral-práticos*. E como na divisão de uma ciência racional tudo o que importa é essa diferença dos objetos cujo conhecimento requer princípios diferentes, então os primeiros pertencerão à filosofia teórica (como doutrina da natureza), ao passo que os últimos constituirão por si sós a segunda parte, qual seja, a filosofia prática (como doutrina dos costumes).

Todas as regras técnico-práticas (isto é, aquela da arte e da habilidade em geral, ou também da prudência como uma habilidade de ter influência sobre seres humanos e sua vontade), na medida em que seus princípios se baseiam em conceitos, só podem ser contadas na filosofia teórica como corolários. Pois elas só dizem respeito à possibilidade das coisas segundo conceitos naturais, à qual pertencem não apenas os meios que podem ser encontrados para isso na natureza, mas mesmo a vontade (como faculdade de desejar, portanto como faculdade natural), na medida em que pode ser determinada por móbiles da natureza em conformidade com aquelas regras. Contudo, essas regras práticas não se chamam leis (como as físicas, por exemplo), mas apenas prescrições; e isso porque a vontade não está apenas sob o conceito da natureza, mas também sob aquele da liberdade, em relação ao qual os princípios

da vontade se chamam leis e, com suas consequências, constituem sozinhos a segunda parte da filosofia, qual seja, a prática.

Do mesmo modo, pois, como a solução dos problemas da geometria pura // não pertence a uma parte específica da mesma, ou 173
como a agrimensura não merece, de modo algum, o nome de uma geometria prática, que a diferenciasse da pura como uma segunda parte da geometria em geral, assim também a arte mecânica ou química dos experimentos ou observações pode menos ainda ser contada como uma parte prática da doutrina da natureza, e, finalmente, não podem ser contadas na filosofia prática – nem constituir a segunda parte da filosofia em geral – a economia doméstica, rural ou política, a arte da urbanidade, a prescrição da dietética, e mesmo a doutrina geral da felicidade ou a moderação das inclinações e contenção dos afetos em favor de tal felicidade. Pois todas estas contêm somente regras da habilidade – que, portanto, são apenas técnico-práticas – para produzir um efeito que é possível segundo os conceitos naturais de causa e efeito, sendo estes, na medida em que pertencem à filosofia teórica, submetidos àquelas prescrições como meros corolários da mesma (da ciência natural), e não podendo, portanto, aspirar a um lugar em uma filosofia particular que se chamasse prática. Em contrapartida, as prescrições moral-práticas, que se fundam inteiramente no conceito da liberdade – com total exclusão dos fundamentos de determinação da vontade a partir da natureza –, constituem uma espécie inteiramente peculiar de prescrições: como as regras que a natureza obedece, chamam-se pura e simplesmente leis, porém, ao contrário das últimas, não se baseiam em condições sensíveis, mas sim em um princípio suprassensível, e exigem exclusivamente para si, ao lado da parte teórica da filosofia, uma outra parte sob o nome de filosofia prática.

Vê-se a partir disso que um conjunto completo de prescrições práticas dadas pela filosofia constitui uma parte especial desta, posta ao lado da parte teórica, não pelo fato de elas serem práticas, pois isto elas poderiam ser mesmo que seus princípios fossem inteiramente extraídos do conhecimento teórico da natureza (como regras técnico-práticas), mas sim porque – e se – o seu princípio não é emprestado de modo algum ao conceito da natureza, que é sempre condicionado pela sensibilidade, e, portanto, baseia-se no

suprassensível, que só é tornado cognoscível, através de leis formais, pelo conceito da liberdade; de modo, pois, que tais prescrições são moral-práticas, isto é, não são meras prescrições e regras para este ou aquele propósito, mas leis sem qualquer referência prévia a fins e propósitos.

174 //

II. Do domínio da filosofia em geral

Até aonde vai a aplicação dos conceitos a priori, até aí alcança também o uso de nossa faculdade de conhecimento segundo princípios, e com ele a filosofia.

O conjunto de todos os objetos, contudo, aos quais aqueles conceitos são referidos para, onde for possível, produzir um conhecimento deles, pode ser dividido em função da capacidade ou incapacidade de nossas faculdades para atingir tal propósito.

Na medida em que são referidos a objetos, os conceitos, independentemente de o conhecimento daqueles ser possível ou não, possuem o seu campo, que é determinado meramente segundo a relação que o seu objeto tem com a nossa faculdade de conhecimento em geral. – A parte desse campo onde o conhecimento nos é possível é um terreno (*territorium*) para esses conceitos e para a faculdade de conhecimento requerida para isso. A parte desse solo onde essa faculdade é legisladora é o domínio (*ditio*) desses conceitos e das faculdades de conhecimento que lhes são correspondentes. Conceitos da experiência, portanto, têm seu solo na natureza como conjunto de todos os objetos dos sentidos, mas não têm aí um domínio (apenas um domicílio, *domicilium*), pois, embora sejam engendrados de maneira legal, não são legisladores, e as regras neles fundadas são empíricas, portanto contingentes.

A nossa faculdade de conhecimento, como um todo, tem dois domínios, aquele dos conceitos da natureza e aquele do conceito da liberdade; pois ela é legisladora a priori por meio de ambos. A

filosofia também se divide, pois, de acordo com isso, em filosofia teórica e prática. Mas o terreno em que se ergue o seu domínio, e se exercita a sua legislação, é sempre e tão somente o conjunto completo dos objetos de toda experiência possível, na medida em que não são tomados como mais do que meros fenômenos; pois sem isso não se poderia pensar uma legislação do entendimento em relação aos mesmos.

A legislação por conceitos da natureza acontece através do entendimento e é teórica. A legislação pelo conceito da liberdade é feita pela razão e é meramente prática. A razão só pode ser legisladora no âmbito prático; em relação ao conhecimento teórico (da natureza) ela só pode (conhecendo as leis pelo entendimento)
// extrair consequências, por meio de inferências, a partir de leis 175
dadas, as quais, por seu turno, permanecem sempre e tão somente na natureza. Inversamente, porém, ali onde as regras são práticas a razão não pode ser imediatamente legisladora porque elas também podem ser técnico-práticas.

O entendimento e a razão têm, portanto, duas legislações diferentes em um único e mesmo terreno da experiência, sem que uma possa prejudicar a outra. Pois, assim como o conceito da natureza não pode ter influência sobre a legislação do conceito da liberdade, tampouco esta perturba a legislação da natureza. – A possibilidade de ao menos conceber, sem contradição, a coexistência das duas legislações, e das faculdades a elas correspondentes, no mesmo sujeito, foi provada pela *Crítica da razão pura* na medida em que esta anulou as objeções a isso revelando nelas a ilusão dialética.

Que, no entanto, esses dois domínios diferentes – que, mesmo não se limitando em sua atividade legisladora, se limitam incessantemente em seus efeitos no mundo sensível – não constituam *um único*, isto se deve ao fato de que o conceito da natureza, ao tornar seus objetos (*Gegenstände*) representáveis na intuição, não os toma como coisas em si mesmas, mas sim como fenômenos, ao passo que o conceito da liberdade, pelo contrário, torna representável em seu objeto (*Objecte*) uma coisa em si mesma, mas não na intuição; de modo que nenhum dos dois pode oferecer um conhecimento teórico

de seus objetos (ou mesmo do sujeito pensante) como coisas em si, o que seria o suprassensível – cuja ideia tem de ser colocada na base da possibilidade de todos aqueles objetos da experiência, mas não pode jamais ser ampliada ou elevada a um conhecimento.

Há, portanto, um campo ilimitado, mas também inacessível, para a nossa faculdade de conhecimento como um todo, qual seja, o campo do suprassensível, onde não encontramos nenhum terreno para nós e, portanto, não podemos ter, seja para os conceitos do entendimento, seja para aqueles da razão, um domínio para o conhecimento teórico; um campo que temos, por certo, de ocupar com ideias em nome tanto do uso prático como do uso teórico da razão, não podendo dar a estas ideias, contudo, relativamente às leis do conceito da liberdade, nenhuma realidade além da prática – por meio da qual nosso conhecimento teórico não é estendido minimamente sequer ao suprassensível.

Ainda que haja um abismo intransponível entre o domínio
do conceito da natureza, como domínio sensível, e aquele do con-
176 ceito da liberdade, // como domínio suprassensível, de tal modo
que do primeiro ao último (através, portanto, do uso teórico da razão) não há passagem possível, como se fossem dois mundos tão distintos que o primeiro não pode ter qualquer influência sobre o último, este deve, no entanto, ter influência sobre o primeiro, ou seja, o conceito da liberdade deve tornar efetivo, no mundo sensível, o fim fornecido por suas leis; e a natureza, por conseguinte, também tem de poder ser pensada de tal modo que a legalidade de sua forma concorde ao menos com a possibilidade dos fins que devem nela operar segundo leis da liberdade. – Tem de haver, portanto, um fundamento da unidade do suprassensível, que está no fundamento da natureza, com aquilo que o conceito da liberdade contém do ponto de vista prático; um fundamento cujo conceito, mesmo não servindo – nem do ponto de vista teórico, nem do prático – para um conhecimento do mesmo e, portanto, não possuindo um domínio próprio, torna todavia possível a passagem de um modo de pensar segundo os princípios de um para o modo de pensar segundo os princípios do outro.

III. Da crítica da faculdade de julgar como um meio de ligação das duas partes da filosofia em um todo

A crítica das faculdades de conhecimento em vista daquilo que elas podem realizar a priori não tem propriamente um domínio no que diz respeito aos objetos: não sendo uma doutrina, o que ela tem de investigar é apenas se e como, em função da natureza de nossas faculdades, uma doutrina é possível através delas. Seu campo se estende a todas as pretensões dessas faculdades, de modo a mantê-las nos limites de sua legitimidade. Quanto àquilo que não pode entrar na divisão da filosofia, isso pode entrar todavia, como uma parte principal, na crítica da faculdade pura de conhecer em geral, caso esta contenha princípios que, por si mesmos, não são aptos nem para o uso teórico nem para o prático.

Os conceitos da natureza, que contêm a priori o fundamento de todo conhecimento teórico, baseavam-se na legislação do entendimento. – O conceito da liberdade, que continha a priori o fundamento de todas as prescrições práticas incondicionadas quanto ao sensível, baseava-se na legislação da razão. Ambas as faculdades, portanto, além de poderem ser aplicadas segundo a forma lógica a princípios, qualquer que seja a origem destes, possuem cada qual a sua legislação // concernente ao conteúdo, além da qual não pode 177
haver nenhuma outra (a priori), e que justifica, portanto, a divisão da filosofia em teórica e prática.

Ainda há, porém, na família das faculdades cognitivas superiores, um meio-termo entre o entendimento e a razão. Trata-se da faculdade de julgar, da qual há boas razões para supor, por analogia, que também deveria conter em si a priori, se não uma legislação própria, um princípio próprio para buscar leis – meramente subjetivo, em todo caso – que, mesmo sem ter um campo de objetos como seu domínio, pode possuir um terreno, todavia, cuja constituição seja tal que, justamente, apenas tal princípio poderia ser aí válido.

Soma-se a isso, porém (julgando por analogia), um novo fundamento para conectar a faculdade de julgar com uma outra ordem de nossas forças representativas, conexão esta que parece ser ainda

mais importante que a do parentesco com a família das faculdades de conhecimento. Pois todas as faculdades ou capacidades da alma podem ser reduzidas a três, as quais não podem ser derivadas de um fundamento comum: a *faculdade de conhecimento*, o *sentimento de prazer e desprazer* e a *faculdade de desejar*[11].
178 // Para a faculdade de conhecimento, somente o entendimento é legislador quando aquela (tal como tem de acontecer quando ela é considerada por si mesma, sem mesclar-se com a faculdade de desejar) é, como faculdade de um conhecimento teórico, relacionada à natureza, em relação à qual unicamente (como fenômeno) nos é possível dar leis – através de conceitos a priori da natureza, que são

11. Para conceitos que são utilizados como princípios empíricos, caso se tenha razões para supor que têm uma relação de parentesco com a faculdade pura de conhecimento a priori, é útil, por conta dessa relação, procurar uma definição transcendental dos mesmos, ou seja, uma definição por meio de categorias puras, na medida em que somente estas possam fornecer, de maneira suficiente, a diferença do conceito em questão relativamente a outros. Segue-se aqui o exemplo do matemático, que deixa os dados empíricos de seu problema indeterminados, introduz somente a relação desses dados na sua síntese sob os conceitos da aritmética pura e, com isso, generaliza a solução do problema. – Recebi uma crítica por um procedimento semelhante (*Crítica da razão prática*, p. 16 do Prefácio), e se repreendeu a definição da faculdade de desejar como a faculdade de ser, por meio de suas representações, a causa da realidade dos objetos dessas representações; pois meras aspirações também seriam desejos, ainda que todos admitam não poder produzir seu objeto através delas. – Isto nada prova, porém, a não ser que também há desejos no ser humano por meio dos quais ele entra em contradição consigo mesmo, já que atua na produção do objeto exclusivamente através de sua representação, mas não pode esperar qualquer sucesso nisso, pois tem consciência de que suas forças mecânicas (se assim devo chamar as não psicológicas), que teriam de ser determinadas por aquela representação para produzir o objeto (mediatamente, portanto), ou não são suficientes, ou apontam para algo impossível, como, por exemplo, tornar não ocorrido o ocorrido (*o mihi praeteritos etc.*) ou, na impaciência da espera, poder anular o tempo até o instante desejado. – Mesmo que nesses fantásticos desejos sejamos conscientes da insuficiência de nossas representações (ou mesmo de sua *inaptidão*) para serem *causa* de seus objetos, a sua relação como causa, portanto a representação de sua *causalidade*, está contida em toda *aspiração* e é principalmente visível quando esta é um afeto, ou seja, um *anseio*. Pois estes provam com isso que expandem e amolecem o coração, esgotando de tal modo as forças que estas, mesmo sendo repetidamente tensionadas por representações, acabam por deixar que a mente, considerando a impossibilidade de tais desejos, recaia sempre em prostração. Mesmo as preces para evitar um mal maior e – até onde se pode ver – inevitável, e muitos meios supersticiosos para atingir fins que são impossíveis de modo natural, provam a relação causal das representações com seus objetos, a qual não pode, nem mesmo através da consciência de sua insuficiência para produzir o efeito, ser desvinculada dos esforços para tal. – Quanto a por que foi colocada em nossa natureza a tendência a ter desejos que sabemos vazios, esta é uma questão antropológico-teológica. Parece que, se só fôssemos determinados a aplicar nossas forças quando estivéssemos seguros da suficiência de nossa faculdade para produzir um objeto, elas ficariam em grande medida inutilizadas. Pois em geral só conhecemos as nossas forças quando as testamos. Essa ilusão dos desejos vazios, portanto, é tão somente a consequência de uma boa ordenação de nossa natureza.

propriamente conceitos puros do entendimento. – Para a faculdade de desejar, como uma faculdade superior segundo o conceito da liberdade, somente a razão (a única em que tal conceito tem lugar) é legisladora a priori. – Agora, entre a faculdade de conhecimento e a de desejar está contido o sentimento de prazer, do mesmo modo como entre o entendimento e a razão está a faculdade de julgar. É de supor-se, portanto, ao menos provisoriamente, que a faculdade de julgar também contém um princípio a priori para si e, uma vez que o prazer ou desprazer é necessariamente ligado à faculdade de desejar (quer ele anteceda ao seu princípio, como na faculdade inferior, // quer ele decorra somente da sua determinação através 179
da lei moral, como na faculdade superior), efetue também uma passagem da faculdade pura de conhecimento, isto é, do domínio dos conceitos da natureza, ao domínio do conceito da liberdade – do mesmo modo como ela torna possível a passagem do entendimento à razão no uso lógico.

Ainda que a filosofia, portanto, só possa ser dividida em duas partes principais, a teórica e a prática; ainda que tudo aquilo que poderíamos ter a dizer sobre os princípios próprios da faculdade de julgar tenha de ser contado na sua parte teórica, isto é, o conhecimento racional segundo conceitos da natureza, ainda assim a crítica da razão pura – que, em nome da possibilidade desse sistema, tem de estabelecer tudo isso antes de empreender a constituição do mesmo – consiste de três partes: a crítica do entendimento puro, da faculdade de julgar pura e da razão pura, faculdades que são denominadas puras porque são legisladoras a priori.

IV. Da faculdade de julgar como uma faculdade legisladora a priori

A faculdade de julgar em geral é a faculdade de pensar o particular como contido sob o universal. Se é dado o universal (a regra, o princípio, a lei), então a faculdade de julgar que subsume o particular sob ele (mesmo que ela, como faculdade de julgar transcendental, indique a priori as únicas condições sob as quais algo pode ser subsumido sob tal universal) é *determinante*. Se, no entanto,

só é dado o particular para o qual ela deve encontrar o universal, então a faculdade de julgar é meramente *reflexionante*.

A faculdade de julgar determinante, sob leis transcendentais universais que o entendimento dá, apenas subsume; a lei lhe é indicada a priori, e ela não precisa conceber uma lei por si mesma para poder subordinar o particular na natureza ao universal. – Ocorre que há tão diversas formas da natureza, como que tantas modificações dos conceitos transcendentais universais da natureza, que são deixadas indeterminadas por aquelas leis que o entendimento puro dá a priori – já que estas só dizem respeito à possibilidade de uma natureza (como objeto dos sentidos) em geral –, que para elas
180 // têm de haver também leis que, embora possam ser, enquanto empíricas, contingentes do ponto de vista do *nosso* entendimento, têm de ser – se devem chamar-se leis (tal como exigido também pelo conceito de uma natureza) – consideradas como necessárias a partir de um princípio da unidade do diverso (mesmo que este nos seja desconhecido). – A faculdade de julgar reflexionante, que tem a obrigação de subir do particular na natureza até o universal, necessita de um princípio, portanto, que ela não pode emprestar à experiência, já que ele deve fundar justamente a unidade de todos os princípios empíricos sob princípios igualmente empíricos, mas superiores, e, assim, a possibilidade da ordenação sistemática de tais princípios entre si. Tal princípio transcendental só pode ser dado como lei, portanto, pela faculdade de julgar reflexionante a si própria, e não tomado de outra parte (pois neste caso ela seria faculdade de julgar determinante), nem atribuído à natureza, pois a reflexão sobre as leis da natureza se orienta pela natureza, mas esta, por seu turno, não se orienta pelas condições segundo as quais nós nos esforçamos para obter um conceito seu que é inteiramente contingente do ponto de vista dela mesma.

Agora, esse princípio não pode ser outro senão o de que, tendo as leis universais da natureza o seu fundamento em nosso entendimento, que as prescreve à natureza (ainda que somente segundo o seu conceito universal como natureza), as leis empíricas particulares têm de ser consideradas, em relação àquilo que nelas é deixado indeterminado por aquelas, de acordo com tal unidade, como se um entendimento (mesmo que não o nosso) as tivesse

dado, em benefício de nossa faculdade de conhecimento, para tornar possível um sistema da experiência segundo leis particulares da natureza. Não como se desse modo tal entendimento tivesse de ser efetivamente admitido (pois é apenas a faculdade de julgar reflexionante que se serve dessa ideia como princípio para refletir, não para determinar); mas esta faculdade se dá com isso - apenas a si mesma, não à natureza - uma lei.

Como, pois, o conceito de um objeto que contém ao mesmo tempo o fundamento de realidade desse objeto se denomina *fim*, e a concordância de uma coisa com a constituição das coisas que só é possível segundo fins se denomina *finalidade* da sua forma, então o princípio da faculdade de julgar, em relação à forma das coisas da natureza sob leis empíricas em geral, é a *finalidade da natureza* em sua diversidade. Ou seja, a natureza é representada nesse conceito // como se um entendimento contivesse o fundamento da unidade 181
do diverso de suas leis empíricas.

A finalidade da natureza é, portanto, um conceito a priori particular que tem sua origem tão somente na faculdade de julgar reflexionante. Pois não se pode atribuir aos produtos da natureza algo como uma relação que esta teria neles com fins, mas apenas utilizar esse conceito para refletir sobre a natureza em vista da conexão dos fenômenos nela, conexão que é dada segundo leis empíricas. Esse conceito também é inteiramente distinto da finalidade prática (da arte humana, ou mesmo dos costumes), ainda que possa certamente ser pensado segundo uma analogia com ela.

V. O princípio da finalidade formal da natureza é um princípio transcendental da faculdade de julgar

Um princípio transcendental é aquele por meio do qual se representa a única condição universal a priori sob a qual as coisas podem ser objetos de nosso conhecimento em geral. Em contrapartida, um princípio se denomina metafísico quando representa a única condição a priori sob a qual objetos cujo conceito tem de ser dado empiricamente podem ser também determinados a priori. Assim, o princípio do conhecimento dos corpos como substâncias,

e como substâncias modificáveis, é um princípio transcendental quando diz que a modificação das substâncias tem de ter uma causa; ele é metafísico, porém, quando diz que a modificação tem de ter uma causa externa. Pois no primeiro caso o corpo só precisa ser pensado através de predicados ontológicos (conceitos puros do entendimento) – como substância, por exemplo – para que a proposição seja conhecida a priori; no segundo caso, porém, o conceito empírico de um corpo (como uma coisa que se move no espaço) tem de ser posto no fundamento dessa proposição, de tal modo que pudéssemos conhecer de modo inteiramente a priori que este último predicado (o movimento por causas exclusivamente externas) convém ao corpo. Assim, o princípio da finalidade da natureza (na diversidade de suas leis empíricas) é, como mostrarei em seguida, um princípio transcendental. Pois o conceito dos objetos como objetos que podem ser pensados como estando sob esse princípio é tão somente o conceito puro de objetos do conhecimento possível da
182 experiência // em geral, e nada contém de empírico. O princípio da finalidade prática, pelo contrário, que tem de ser pensado na ideia da *determinação* de uma vontade livre, seria um princípio metafísico, pois o conceito de uma faculdade de desejar como vontade tem de ser dado empiricamente (não pertence aos predicados transcendentais). Ambos os princípios, contudo, não são empíricos, mas princípios a priori, pois não necessitam de nenhuma experiência para a ligação do predicado com o conceito empírico do sujeito de seus juízos, a qual pode ser compreendida inteiramente a priori.

Que o conceito de uma finalidade da natureza pertença aos princípios transcendentais é algo que pode ser suficientemente percebido a partir das máximas da faculdade de julgar que estão a priori no fundamento da investigação da natureza e, no entanto, só dizem respeito à possibilidade da experiência, portanto ao conhecimento da natureza – não como mera natureza em geral, mas como uma natureza determinada por uma diversidade de leis particulares. – Como sentenças da sabedoria metafísica, essas máximas aparecem com frequência no curso dessa ciência, ainda que somente de maneira dispersa, por ocasião de muitas regras cuja necessidade não se pode estabelecer a partir de conceitos. "A natureza segue o caminho mais curto" (*lex parsimoniae*); "a natureza não dá saltos, nem na sequência de suas modificações nem na reunião de formas

especificamente diferentes" (*lex continui in natura*); "sua grande diversidade em leis empíricas é, todavia, unidade sob poucos princípios" (*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*); e assim por diante.

Quando, no entanto, se cogita indicar a origem desses princípios, e fazê-lo pelo caminho psicológico, isso é inteiramente contrário ao seu sentido. Pois eles não dizem o que acontece, isto é, sob qual regra nossas forças cognitivas efetivamente jogam seu jogo, nem como se julga, mas como se deve julgar; e essa necessidade lógica e objetiva não aparece se os princípios são meramente empíricos. Assim, a finalidade da natureza para nossas faculdades e seu uso, claramente discernível a partir delas, é um princípio transcendental dos juízos e, portanto, demanda também uma dedução transcendental, por meio da qual o fundamento dessa forma de julgar seja procurado nas fontes a priori do conhecimento.

Com efeito, nós encontramos primeiramente nos fundamentos da possibilidade de uma experiência // algo claramente necessário, 183
a saber, as leis universais sem as quais a natureza em geral (como objeto dos sentidos) não poderia ser pensada; e elas se baseiam nas categorias, aplicadas às condições formais de toda intuição para nós possível, na medida em que esta é dada igualmente a priori. Sob essas leis, contudo, a faculdade de julgar é determinante; pois ela nada tem a fazer senão subsumir sob leis dadas. Por exemplo: o entendimento diz que toda modificação tem sua causa (lei universal da natureza); a faculdade de julgar transcendental nada tem a fazer senão indicar a priori a condição de subsunção sob o conceito dado do entendimento – que é a sucessão das determinações de uma única e mesma coisa. Para a natureza em geral (como objeto da experiência possível), tal lei é então reconhecida como absolutamente necessária. – Agora, além dessa condição formal do tempo, os objetos do conhecimento empírico também são de muitos outros modos determinados ou – até onde se pode julgar a priori – determináveis, de tal modo que naturezas especificamente diferentes podem, para além daquilo que têm em comum enquanto pertencentes à natureza em geral, ser causas de maneiras infinitamente diversas; e cada uma dessas maneiras precisa (segundo o conceito de uma causa em geral) ter a sua regra, que é lei e, portanto, carrega consigo

uma necessidade – ainda que, devido à constituição e os limites de nossas faculdades de conhecimento, não possamos compreender essa necessidade. Temos de cogitar na natureza, portanto, no que diz respeito às suas leis meramente empíricas, uma possibilidade de leis empíricas infinitamente diversas que, todavia, são contingentes para a nossa inteligência (não podem ser conhecidas a priori); e em relação a elas julgamos contingentes a unidade da natureza segundo leis empíricas e a possibilidade da unidade da experiência (como sistema segundo leis empíricas). Como, no entanto, tal unidade tem de ser necessariamente pressuposta e admitida, pois do contrário não poderia haver uma concatenação completa de conhecimentos empíricos em um todo da experiência – já que as leis universais da natureza, mesmo fornecendo tal concatenação entre as coisas segundo seu gênero como coisas da natureza em geral, não as considera em termos específicos, como seres naturais particulares –, então a faculdade de julgar tem de assumir como princípio a priori, para seu próprio uso, que aquilo que é contingente para a inteligência humana nas leis particulares (empíricas) da natureza contém,
184 todavia, uma unidade legal – se não compreensível, // ao menos pensável – na ligação do seu diverso em vista de uma experiência em si possível. Consequentemente, uma vez que a unidade legal em uma ligação que reconhecemos como conforme a um propósito necessário (uma necessidade do entendimento), mas ao mesmo tempo como em si contingente, é representada como finalidade dos objetos (aqui os da natureza), então a faculdade de julgar, que é meramente reflexionante no que diz respeito às coisas sob leis empíricas possíveis (ainda por descobrir), tem de pensar a natureza, relativamente às últimas, segundo um *princípio da finalidade* para a nossa faculdade de conhecimento, um princípio que se exprime, pois, nas máximas da faculdade de julgar acima mencionadas. Esse conceito de uma finalidade da natureza não é, pois, nem um conceito da natureza nem um conceito da liberdade, já que nada atribui ao objeto (da natureza), mas apenas representa o único modo como devemos proceder na reflexão sobre os objetos da natureza em vista de uma experiência completamente concatenada, sendo, por conseguinte, um princípio subjetivo (máxima) da faculdade de julgar; donde também nos alegrarmos (satisfazendo propriamente uma necessidade), como se fosse um feliz acaso correspondendo ao nosso propósito,

quando encontramos tal unidade sistemática sob leis meramente empíricas – embora tivéssemos necessariamente de admitir que havia tal unidade, sem, contudo, poder compreendê-la ou prová-la.

Para nos persuadirmos da correção dessa dedução do conceito em questão, e da necessidade de admiti-lo como princípio transcendental do conhecimento, basta pensarmos na grandeza da tarefa: a partir de dadas percepções de uma natureza contendo uma diversidade eventualmente infinita de leis empíricas, produzir uma experiência concatenada – uma tarefa que reside a priori em nosso entendimento. É certo que o entendimento está em posse, a priori, de leis universais da natureza sem as quais esta não poderia, de modo algum, ser objeto de uma experiência; mas ele necessita também, além disso, de uma certa ordem da natureza em suas regras particulares, que só podem ser por ele conhecidas empiricamente e são contingentes do seu próprio ponto de vista. Tais regras, sem as quais não teria lugar qualquer progressão da analogia universal de uma experiência possível em geral à particular, têm de ser pensadas por ele como leis (isto é, como necessárias) – já que do contrário não constituiriam uma ordem da natureza – mesmo que ele não conheça nem jamais possa compreender essa necessidade. Ainda, pois, que ele nada possa determinar quanto a essas regras (objetos), // ele deve entretanto, para investigar essas – por assim 185
dizer – leis empíricas, colocar no fundamento de toda reflexão sobre elas um princípio a priori, qual seja, o de que segundo elas é possível uma ordem cognoscível da natureza, e exprimir tal princípio nas seguintes proposições: que há nessa ordem uma hierarquia de gêneros e espécies, para nós acessível; que os gêneros, por seu turno, aproximam-se uns dos outros segundo um princípio comum, sendo assim possível a passagem de um a outro e, com isso, a um gênero mais elevado; que, parecendo a princípio inevitável para o nosso entendimento ter de admitir, para as diferenças específicas dos efeitos naturais, a mesma quantidade de modos de causalidade, estes podem, contudo, ficar sob um número limitado de princípios (de cuja investigação devemos ocupar-nos); etc. Essa concordância da natureza com nossa faculdade de conhecimento é pressuposta a priori pela faculdade de julgar em benefício de sua reflexão sobre a natureza segundo suas leis empíricas, sendo que o entendimento

a reconhece ao mesmo tempo, objetivamente, como contingente, ao passo que somente a faculdade de julgar a atribui à natureza como finalidade transcendental (em relação à faculdade de conhecimento do sujeito); pois sem pressupô-la não teríamos uma ordem da natureza segundo leis empíricas, nem, portanto, um fio condutor para uma experiência a ser instituída com elas, em toda a sua diversidade, e uma investigação das mesmas.

Pois é perfeitamente possível pensar que, à parte toda a homogeneidade das coisas da natureza segundo as leis universais sem as quais a forma de um conhecimento por experiência em geral não teria lugar de modo algum, as diferenças específicas das leis empíricas da natureza, juntamente com os seus efeitos, poderiam ser todavia tão grandes que seria impossível para o nosso entendimento descobrir neles uma ordem compreensível, dividir os seus produtos em gêneros e espécies – para utilizar os princípios de explicação e compreensão de uns também para a explicação e compreensão dos outros – e fazer desse material tão confuso (propriamente falando, apenas infinitamente diverso e incompatível com a nossa capacidade de compreensão) uma experiência concatenada.

A faculdade de julgar também tem, portanto, um princípio a priori para a possibilidade da natureza, mas apenas de um ponto de vista subjetivo, pelo qual ela prescreve uma lei não à natureza
186 (como autonomia), mas a si mesma (como heautonomia) // para a reflexão sobre aquela; uma lei que se poderia denominar *lei da especificação da natureza* em vista de suas leis empíricas, e que a faculdade de julgar não reconhece a priori na natureza, mas apenas admite em nome de uma ordem desta última que seja cognoscível para o nosso entendimento na divisão que ela faz de suas leis universais quando quer subordinar a estas uma diversidade de leis particulares. Quando se diz, portanto, que a natureza especifica suas leis universais segundo o princípio da finalidade para a nossa faculdade de conhecimento, isto é, adequa-se ao entendimento humano em sua necessária atividade de encontrar para o particular, que lhe é fornecido pela percepção, o universal, e para o diferente, por seu turno (que corresponde ao universal para cada espécie), a conexão na unidade do princípio, não se prescreve com isso uma lei à natureza, nem se aprende uma lei com ela por meio

da observação (ainda que aquele princípio possa ser confirmado por esta). Pois não se trata de um princípio da faculdade de julgar determinante, mas apenas da reflexionante; tudo o que se pretende é que, como quer que a natureza esteja organizada segundo suas leis universais, seja preciso investigar as suas leis empíricas segundo esse princípio e as máximas nele fundadas, pois só podemos progredir na experiência e adquirir conhecimento no uso de nosso entendimento à medida que esse princípio vigore.

VI. Da ligação do sentimento de prazer com o conceito de finalidade da natureza

A referida concordância da natureza, na diversidade de suas leis empíricas, com a nossa necessidade de encontrar a universalidade dos princípios para ela, tem de ser julgada contingente segundo toda a nossa capacidade de compreensão, mas também, por outro lado, como indispensável para a necessidade de nosso entendimento; portanto, como uma finalidade pela qual a natureza entra em acordo com nosso propósito (direcionado apenas ao conhecimento). – As leis universais do entendimento, que são ao mesmo tempo leis da natureza, são tão necessárias a esta (ainda que originadas da espontaneidade) quanto as leis do movimento da matéria; e seu engendramento não pressupõe nenhum propósito de nossa faculdade de conhecimento, pois é somente através delas que primeiramente obtemos um conceito do que seja o conhecimento
das coisas (da natureza), // e elas pertencem necessariamente à 187
natureza como objeto de nosso conhecimento em geral. Que, no entanto, a ordem da natureza segundo suas leis particulares, em toda a diversidade e heterogeneidade em que estas são ao menos possíveis, ultrapassando assim a nossa capacidade de concebê-las, seja efetivamente apropriada a esta última, isto é – até onde podemos compreender –, algo contingente; e a descoberta dessa ordem é uma atividade do entendimento propositadamente direcionada a um fim necessário do mesmo, a saber, o de nela introduzir a unidade dos princípios; fim este que deve então ser atribuído à natureza pela faculdade de julgar, já que o entendimento não pode aqui prescrever-lhe qualquer lei.

O atingimento de qualquer propósito é ligado ao sentimento de prazer; e, se a condição para aquele é uma representação a priori, como aqui um princípio para a faculdade de julgar reflexionante em geral, então o sentimento de prazer também é determinado validamente para todos através de um fundamento a priori; e, aliás, meramente através da relação do objeto com a faculdade de conhecimento, sem que o conceito de finalidade leve aqui em conta, sequer minimamente, a faculdade de desejar, diferenciando-se inteiramente, portanto, de toda finalidade prática da natureza.

Se, de fato, por um lado não percebemos em nós o mínimo efeito sobre o sentimento de prazer quando as percepções se encontram com as leis segundo conceitos universais da natureza (as categorias) – e nem poderíamos percebê-lo, já que o entendimento procede aí sem qualquer propósito, seguindo de maneira necessária a sua natureza –, por outro lado a unificabilidade descoberta entre duas ou mais leis empíricas e heterogêneas da natureza, sob um princípio capaz de abarcá-las, é o fundamento de um prazer bastante perceptível, frequentemente até mesmo de uma admiração – e uma admiração que não cessa mesmo quando já se tem bastante familiaridade com o seu objeto. É verdade que já não encontramos qualquer prazer perceptível na compreensibilidade da natureza ou na unidade de sua divisão em gêneros e espécies, graças à qual são possíveis os conceitos empíricos com que a conhecemos segundo suas leis particulares; mas ele certamente existiu em seu tempo, e é somente porque a mais comum experiência não seria possível sem ele que tal prazer se misturou gradativamente ao mero conhecimento e deixou de ser especialmente perceptível. – É preciso algo, portanto, no julgamento da natureza, que chame a atenção do nosso entendimento para a sua finalidade: um estudo das suas leis heterogêneas buscando, onde for possível, colocá-las sob leis mais elevadas (embora sempre ainda empíricas), de
188 modo que possamos, // caso isso dê certo, sentir prazer nessa concordância das leis para a nossa faculdade de conhecimento – uma concordância que consideramos meramente contingente. Em contrapartida, seria inteiramente desprazerosa uma representação da natureza que nos dissesse de saída que, numa mínima pesquisa indo além da mais comum experiência, toparíamos logo com uma heterogeneidade de suas leis que tornaria impossível para o nosso

entendimento unificar as suas leis particulares sob leis empíricas universais; pois isso contraria tanto o princípio da especificação subjetiva e conforme a fins da natureza em seus gêneros como, em vista disso, a nossa faculdade de julgar reflexionante.

Essa pressuposição da faculdade de julgar é tão indeterminada, no entanto, quanto a saber até que ponto se deveria estender aquela finalidade idealista da natureza para a nossa faculdade de conhecimento, que nos daríamos por satisfeitos se nos dissessem que um conhecimento mais profundo ou mais extenso da natureza através da observação acabaria por desembocar em uma diversidade de leis que nenhum entendimento humano seria capaz de reduzir a um princípio, ainda que preferíssemos ouvir aqueles que nos dessem esperança, dizendo que quanto mais conhecêssemos a natureza por dentro, ou pudéssemos compará-la com membros externos – para nós por ora desconhecidos –, e quanto mais a nossa experiência progredisse, mais a acharíamos simples em seus princípios e unida na aparente heterogeneidade de suas leis empíricas. Pois é um comando de nossa faculdade de julgar proceder segundo o princípio da conformidade da natureza à nossa faculdade de conhecimento, até onde for possível, sem estabelecer (pois não é uma faculdade de julgar determinante que nos dá essa regra) se ela tem limites em algum ponto ou não; pois podemos, com efeito, determinar limites com relação ao uso racional de nossa faculdade de conhecimento, ao passo que no campo empírico não podemos determinar quaisquer limites.

VII. Da representação estética da finalidade da natureza

Aquilo que é meramente subjetivo na representação de um objeto, isto é, que estabelece a sua relação ao sujeito, e não ao objeto, é a sua constituição estética; aquilo, porém, que nela serve para a determinação // do objeto (para o conhecimento), ou que pode 189
ser para tal empregado, é a sua validade lógica. No conhecimento de um objeto dos sentidos aparecem ambas as relações. Na representação sensível das coisas fora de mim, a qualidade do espaço em que as intuímos é o elemento meramente subjetivo de minha

representação delas (pela qual fica indefinido o que elas poderiam ser em si mesmas como objetos), uma relação graças à qual o objeto também é pensado meramente como fenômeno; apesar, contudo, de sua qualidade meramente subjetiva, o espaço também faz parte do conhecimento das coisas como fenômenos. A *sensação* (aqui a externa) exprime igualmente bem o elemento meramente subjetivo de nossas representações das coisas fora de nós, mas o elemento propriamente material (real) das mesmas (pelo qual algo existente é dado), assim como o espaço, exprimem a mera forma a priori da possibilidade de sua intuição; e, no entanto, aquela também é empregada para o conhecimento dos objetos fora de nós.

O elemento subjetivo em uma representação *que não pode fazer parte do conhecimento* é o *prazer* ou *desprazer* a ela ligado; pois, mesmo que ele possa ser o efeito de algum conhecimento, através dele não conheço nada no objeto da representação. Ora, a finalidade de uma coisa, na medida em que é representada na percepção, também não é uma característica constitutiva do próprio objeto (pois não pode ser percebida), ainda que possa deduzir-se do conhecimento da coisa. Assim, a finalidade que precede o conhecimento de um objeto – mesmo que não queiramos empregar a sua representação para o conhecimento –, e que está todavia imediatamente ligada a ele, é o elemento subjetivo da representação. O objeto só é denominado conforme a fins, portanto, porque sua representação está imediatamente ligada ao sentimento de prazer; e esta representação é ela própria uma representação estética da finalidade. A única questão que fica é se existe mesmo tal representação da finalidade.

Se o prazer está ligado à mera apreensão (*apprehensio*) da forma de um objeto da intuição, sem qualquer relação com um conceito para um conhecimento determinado, então a representação não se relaciona aí ao objeto, mas tão somente ao sujeito; e o prazer não pode exprimir senão a adequação dela às faculdades de conhe-
190 cimento que estão em jogo na faculdade de julgar reflexionante // (e apenas enquanto aí estão), bem como, portanto, uma finalidade formal e subjetiva do objeto. Pois essa apreensão das formas na imaginação nunca pode ocorrer sem que a faculdade de julgar reflexionante, mesmo que involuntariamente, a compare ao menos

com a sua faculdade de relacionar intuições a conceitos. Se nessa comparação, pois, a imaginação (como faculdade das intuições a priori) entra em um acordo não intencional com o entendimento (como faculdade dos conceitos) através de uma dada representação, e assim é despertado um sentimento de prazer, o objeto deve então ser considerado como conforme a fins para a faculdade de julgar reflexionante. Tal juízo é um juízo estético sobre a finalidade do objeto que não se funda em nenhum conceito disponível do objeto nem fornece um. Se a forma desse objeto (não o elemento material de sua representação como sensação) é, na mera reflexão sobre ela (sem o propósito de obter um conceito dele), julgada como o fundamento de um prazer na representação de tal objeto, então este prazer também é julgado como necessariamente ligado à representação – o que vale, por conseguinte, não apenas para o sujeito que apreende essa forma, mas para toda pessoa que julga. O objeto, neste caso, se denomina belo; e a faculdade de julgar por meio desse prazer (também, portanto, de maneira universalmente válida) se denomina gosto. Pois, uma vez que o fundamento do prazer é posto tão somente na forma do objeto para a reflexão em geral – não, portanto, em uma sensação do objeto ou na relação a um conceito que contivesse alguma intenção –, a representação do objeto na reflexão, cujas condições valem a priori universalmente, concorda apenas com a legalidade no uso empírico da faculdade de julgar em geral (unidade da imaginação com o entendimento) no sujeito; e, uma vez que essa concordância do objeto com a faculdade do sujeito é contingente, ela ocasiona a representação de uma finalidade do objeto em vista das faculdades de conhecimento do sujeito.

Trata-se aqui de um prazer, portanto, que, como todo prazer ou desprazer que não é produzido pelo conceito da liberdade (isto é, através da determinação prévia da faculdade superior de desejar pela razão pura), não pode jamais ser compreendido, a partir de conceitos, como necessariamente ligado à representação de um objeto; mas que deve ainda assim, // através da percepção refletida, ser 191
sempre reconhecido como conectado a ela – não podendo, portanto, como todo juízo empírico, anunciar uma necessidade objetiva ou aspirar a uma validade a priori. Mas o juízo de gosto só tem a pretensão, como todos os demais juízos empíricos, de valer para todos, o que, apesar da sua contingência interna, é sempre possível. O

mais estranho e anômalo está em que não é um conceito empírico, mas um sentimento de prazer (nenhum tipo de conceito, portanto) que o juízo de gosto supõe em todos como ligado à representação do objeto – como se tal sentimento fosse um predicado ligado ao conhecimento do objeto.

Um juízo singular de experiência – daquele, por exemplo, que percebe uma gota d'água se movendo em um cristal de rocha – exige, com razão, que todos os demais tenham de achar o mesmo, pois ele emitiu esse juízo segundo as condições universais da faculdade de julgar determinante, sob as leis de uma experiência possível em geral. Do mesmo modo, aquele que sente prazer na mera reflexão sobre a forma de um objeto, sem levar em conta um conceito, tem uma pretensão legítima a um assentimento de todos – ainda que este juízo seja um juízo empírico e singular –, pois o fundamento desse prazer se encontra na condição universal (ainda que subjetiva) dos juízos reflexionantes, qual seja, a concordância conforme a fins de um objeto (seja ele um produto da natureza ou da arte) com a relação das faculdades de conhecimento entre si (a imaginação e o entendimento) que é exigida para cada conhecimento empírico. Assim, embora o prazer dependa, no juízo de gosto, de uma representação empírica, e possa não estar ligado a priori a nenhum conceito (não se pode determinar a priori qual objeto seria conforme ao gosto ou não; é preciso testá-lo), ele é, ainda assim, o fundamento de determinação desse juízo – desde que se tenha consciência de que ele se baseia tão somente na reflexão e nas condições universais (ainda que subjetivas) da sua concordância com o conhecimento dos objetos em geral, para a qual a forma do objeto é conforme a fins.

Essa é a razão pela qual, no que diz respeito à sua possibilidade – já que esta pressupõe um princípio a priori –, os juízos de gosto também são submetidos a uma crítica, ainda que tal princípio não
192 seja nem um princípio de conhecimento // para o entendimento nem um princípio prático para a vontade e, portanto, não seja de modo algum um princípio determinante a priori.

A receptividade de um prazer a partir da reflexão sobre as formas das coisas (tanto da natureza como da arte) não designa apenas, contudo, uma finalidade dos objetos em relação à faculdade de

julgar reflexionante no sujeito (segundo o conceito da natureza), mas também, inversamente, uma finalidade do sujeito em vista dos objetos segundo sua forma – e mesmo sua deformação – a partir do conceito da liberdade. E assim acontece que o juízo estético não se refira apenas ao belo, como juízo de gosto, mas também ao sublime, como um juízo originado em um sentimento espiritual; de modo que essa crítica da faculdade de julgar estética tem de ser desmembrada nessas duas partes principais.

VIII. Da representação lógica da finalidade da natureza

A finalidade pode ser representada em um objeto dado na experiência ou a partir de um fundamento meramente subjetivo, como concordância da forma desse objeto na sua *apreensão* (*apprehensio*), anterior a qualquer conceito, com as faculdades de conhecimento, de modo a unir a intuição a conceitos para um conhecimento em geral; ou a partir de um fundamento objetivo, como concordância da forma do objeto com a possibilidade da coisa mesma segundo um conceito prévio do mesmo que contém o fundamento dessa forma. Nós vimos que a representação da finalidade do primeiro tipo se baseia no prazer imediato com a forma do objeto na mera reflexão sobre ela, e que a do segundo tipo, portanto, na medida em que não refere a forma do objeto às faculdades de conhecimento do sujeito na sua apreensão, mas sim a um conhecimento determinado do objeto sob um dado conceito, não tem nada que ver com um sentimento de prazer com as coisas, mas com o entendimento no julgamento destas últimas. Se é dado o conceito de um objeto, a atividade da faculdade de julgar, no uso desse conceito para o conhecimento, consiste na *apresentação* (*exhibitio*), isto é, em colocar ao lado do conceito uma intuição correspondente, quer isto aconteça através de nossa própria imaginação, como na arte // – quando 193
realizamos o conceito, previamente formado, de um objeto que é um fim para nós –, quer através da natureza na sua técnica (como em corpos organizados) – quando a submetemos ao nosso conceito de fim para o julgamento de seu produto (caso em que se representa não apenas a *finalidade* da natureza na forma da coisa, mas

também este seu produto como um *fim natural*). – Embora o nosso conceito de uma finalidade subjetiva da natureza em suas formas, segundo leis empíricas, não seja um conceito do objeto, mas apenas um princípio da faculdade de julgar para conseguir conceitos nessa enorme diversidade (para poder orientar-se nela), atribuímos assim à natureza, de qualquer modo, como que uma consideração por nossa faculdade de conhecimento segundo a analogia de um fim; e podemos, com isso, considerar a *beleza natural* como *apresentação* do conceito da finalidade formal (meramente subjetiva), e os *fins naturais* como apresentação do conceito de uma finalidade real (objetiva), sendo que julgamos uma delas através do gosto (esteticamente, por meio do sentimento de prazer), e a outra através do entendimento e da razão (logicamente, segundo conceitos).

Nisso se funda a divisão da crítica da faculdade de julgar em *estética* e *teleológica*, entendendo-se sob a primeira a faculdade de julgar a finalidade formal (de resto também denominada subjetiva) através do sentimento de prazer ou desprazer, e sob a segunda a faculdade de julgar a finalidade real da natureza (objetiva) através do entendimento e da razão.

Em uma crítica da faculdade de julgar, a parte que contém a faculdade de julgar estética lhe pertence intrinsecamente, já que somente esta contém um princípio que a faculdade de julgar coloca de maneira inteiramente a priori no fundamento de sua reflexão sobre a natureza, qual seja, o princípio de uma finalidade formal da natureza, segundo suas leis particulares (empíricas), para a nossa faculdade de conhecimento, uma finalidade sem a qual nosso entendimento se veria perdido na natureza. Se, pelo contrário, nenhum fundamento a priori pudesse ser fornecido, e nem mesmo a sua possibilidade a partir do conceito de uma natureza como objeto da experiência (tanto em geral como em particular), seria clara a necessidade de existirem fins objetivos da natureza, isto é, coisas que somente são possíveis como fins naturais. Mas é apenas a faculdade de julgar que, sem conter em si um princípio a priori para isso, contém a regra para, em eventuais casos (certos produtos), ajudar a
194 razão a fazer uso do conceito de fins // – já estando o entendimento preparado, graças àquele princípio transcendental, para aplicar o conceito de um fim à natureza (ao menos segundo a forma).

No entanto, o princípio transcendental de conceber uma finalidade da natureza na forma de uma coisa (em uma relação subjetiva com a nossa faculdade de conhecimento), como um princípio do julgamento dessa forma, deixa inteiramente indeterminado onde e em quais casos tenho de proferir o julgamento sobre um produto segundo um princípio da finalidade, em vez baseá-lo tão somente nas leis universais da natureza, ficando a cargo da faculdade de julgar estética estabelecer no gosto a adequação desse produto (de sua forma) às nossas faculdades de conhecimento (na medida em que estas não decidem pela concordância com conceitos, mas sim através do sentimento). Em contrapartida, a faculdade de julgar que é usada teleologicamente fornece de maneira determinada as condições sob as quais se deve julgar algo (um corpo organizado, por exemplo) segundo a ideia de um fim da natureza; ela não pode, porém, apresentar um princípio, a partir do conceito da natureza como objeto da experiência, que a autorizasse a atribuir a esta uma relação a fins a priori, ou mesmo a simplesmente admitir algo assim, de maneira indeterminada, a partir da nossa experiência efetiva de tais produtos; a razão disso é que muitas experiências particulares têm de ser realizadas e consideradas sob a unidade do seu princípio para que uma finalidade objetiva possa ser conhecida, apenas empiricamente, em um certo objeto. – A faculdade de julgar estética é, portanto, uma faculdade particular de julgar as coisas segundo uma regra, mas não segundo conceitos. A faculdade de julgar teleológica não é uma faculdade particular, mas apenas a faculdade de julgar reflexionante em geral, na medida em que, como em toda parte no conhecimento teórico, ela procede segundo conceitos, mas, em vista de certos objetos da natureza, procede segundo princípios particulares, quais sejam, aqueles de uma faculdade de julgar meramente reflexionante que não determina os objetos; de modo que ela pertence à parte teórica da filosofia no que diz respeito à sua aplicação, e, devido a seus princípios particulares – que não são determinantes, como devem ser os de uma doutrina –, constitui também uma parte especial da crítica. A faculdade de julgar estética, por outro lado, não contribui em nada para o conhecimento de seus objetos e, portanto, somente deve ser contada como parte da crítica do sujeito que julga, e das suas faculdades de conhecimento,

na medida em que elas são capazes de princípios a priori, qualquer que seja o uso destes (teórico ou prático); crítica esta que é a propedêutica de toda filosofia.

IX. Da conexão das legislações do entendimento e da razão pela faculdade de julgar

O entendimento é legislador a priori para a natureza enquanto objeto dos sentidos, com vistas a um conhecimento teórico dela em uma experiência possível. A razão é legisladora a priori para a liberdade e sua causalidade própria, como o suprassensível no sujeito, com vistas a um conhecimento incondicionadamente prático. O domínio do conceito da natureza sob uma legislação, e aquele do conceito da liberdade sob a outra, são inteiramente preservados de qualquer influência recíproca – que um pudesse ter sobre o outro (cada qual segundo suas leis fundamentais) – graças ao grande abismo que separa o suprassensível dos fenômenos. O conceito da liberdade nada determina em relação ao conhecimento teórico da natureza; do mesmo modo, o conceito da natureza nada determina em relação às leis práticas da liberdade; e, nessa medida, não é possível lançar uma ponte de um domínio ao outro. – Mesmo que os fundamentos de determinação da causalidade segundo o conceito de liberdade (e das regras práticas que ele contém) não possam ser constatados na natureza, e que o sensível não possa determinar o suprassensível no sujeito, esta determinação é todavia possível quando invertida (não, é certo, em relação ao conhecimento da natureza, mas sim no que diz respeito às consequências do primeiro sobre o último), e já está contida no conceito de uma causalidade por meio da liberdade, cujo efeito, em conformidade com as suas leis formais, deve acontecer no mundo – mesmo que a palavra "causa", quando utilizada pelo suprassensível, signifique tão somente o fundamento para determinar a causalidade das coisas naturais a um efeito que é conforme às suas próprias leis naturais, mas ao mesmo tempo concordante com o princípio formal das leis da razão. Ainda que certamente não possamos compreender a possibilidade disso, é possível refutar suficientemente a objeção de uma

suposta contradição que aí haveria[12]. O efeito segundo o conceito da liberdade é o // fim derradeiro, que (ou cujo fenômeno no mundo sensível) deve existir, razão pela qual se pressupõe a condição de sua possibilidade na natureza (do sujeito como ser sensível, ou seja, como ser humano). Aquilo que a pressupõe a priori sem levar em conta o aspecto prático, isto é, a faculdade de julgar, fornece, no conceito de uma finalidade da natureza, o conceito mediador entre os conceitos da natureza e o conceito da liberdade que torna possível a passagem da razão pura teórica à razão pura prática e da legalidade da primeira à finalidade da última; pois assim é conhecida a possibilidade do fim derradeiro, que só pode tornar-se efetivo na natureza e em concordância com suas leis. 196

Através da possibilidade de suas leis a priori para a natureza, o entendimento dá uma prova de que esta só é por nós conhecida como fenômeno, apontando ao mesmo tempo, portanto, para um substrato suprassensível dela – o qual, todavia, é deixado inteiramente *indeterminado*. Através do seu princípio a priori do julgamento da natureza segundo as possíveis leis particulares desta, a faculdade de julgar fornece ao seu substrato suprassensível (em nós como fora de nós) *determinabilidade pela faculdade intelectual*. A razão, por seu turno, *determina* esse mesmo substrato através da sua lei prática; e assim a faculdade de julgar torna possível a passagem do domínio do conceito da natureza ao domínio do conceito da liberdade.

Em vista das faculdades da alma em geral, na medida em que são consideradas como superiores, isto é, como tais que possuem autonomia, o entendimento é, para a *faculdade de conhecimento* (o conhecimento teórico da natureza), aquele que contém os princípios

12. Uma das diversas supostas contradições nessa diferenciação completa da causalidade natural em relação à causalidade através da liberdade é aquela em que se objeta que, se falo em *obstáculos* que a natureza opõe à causalidade segundo leis da liberdade (as leis morais), ou no seu *estímulo* pela mesma, eu estaria admitindo uma *influência* da primeira sobre a última. Agora, quando se quer apenas entender o que foi dito, o mal-entendido pode ser evitado com facilidade. A resistência ou estímulo não se dá entre a natureza e a liberdade, mas entre a primeira como fenômeno e os *efeitos* da última como fenômenos no mundo sensível; e mesmo a causalidade da liberdade (da razão pura e prática) é a causalidade de uma causa natural (do sujeito considerado como ser humano; portanto, como fenômeno) subordinada àquela; sendo que o inteligível, que é pensado sob a liberdade, contém o fundamento de determinação dessa causalidade de uma maneira de resto inexplicável (tão inexplicável quanto aquilo que constitui o substrato suprassensível da natureza).

constitutivos a priori; para o sentimento de prazer e desprazer, é a faculdade de julgar – independentemente de conceitos e sensações
197 que se referem à determinação da faculdade de desejar e, // assim, poderiam ser imediatamente práticos; para a faculdade de desejar, é a razão, que é prática sem a mediação de um prazer qualquer (de onde quer que este viesse) e determina àquela, como faculdade superior, o fim derradeiro; o qual traz consigo, ao mesmo tempo, a pura satisfação intelectual com o objeto. O conceito da faculdade de julgar – de uma finalidade da natureza – pertence ainda aos conceitos da natureza, mas apenas como princípio regulativo da faculdade de conhecimento, ainda que o juízo estético sobre certos objetos (da natureza ou da arte), que dá ocasião a tal conceito, seja um princípio constitutivo em relação ao sentimento de prazer ou desprazer. A espontaneidade no jogo das faculdades de conhecimento, cuja concordância contém o fundamento desse prazer, torna o referido conceito apto para mediar a conexão dos domínios do conceito da natureza e do conceito da liberdade em suas consequências, na medida em que esta conexão estimula ao mesmo tempo a receptividade da mente para o sentimento moral. – A tábua a seguir pode facilitar uma visão de conjunto de todas as faculdades superiores segundo sua unidade sistemática[13].

Todas as faculdades da mente	*Faculdades de conhecimento*	*Princípios a priori*	*Aplicação*
Faculdade de conhecimento	Entendimento	Legalidade	Natureza
Sentimento de prazer ou desprazer	Faculdade de julgar	Finalidade	Arte
Faculdade de desejar	Razão	Fim derradeiro	Liberdade

13. Achou-se questionável que as minhas divisões na filosofia pura sejam quase sempre tripartites. Mas isso está na natureza das coisas. Se deve haver uma divisão a priori, ou ela será analítica, conforme o princípio da contradição – caso em que ela é sempre bipartite (*quodlibet ens aut A aut non A*), ou será sintética – caso em que, se deve ser realizada a partir de conceitos a priori (não, como na matemática, a partir da intuição a priori correspondente ao conceito), terá de ser, segundo aquilo que em geral se exige da unidade sintética – a saber: 1) condição, 2) um condicionado, 3) o conceito que surge da união do condicionado com a sua condição –, uma divisão necessariamente tripartite.

PRIMEIRA PARTE
CRÍTICA DA FACULDADE DE JULGAR ESTÉTICA

PRIMEIRA SEÇÃO – ANALÍTICA DA FACULDADE DE JULGAR ESTÉTICA

Primeiro livro – Analítica do belo

Primeiro momento do juízo de gosto[14]
(quanto à qualidade)

§ 1. O juízo de gosto é estético

Para distinguir se algo é belo ou não, não relacionamos a representação ao objeto através do entendimento, visando o conhecimento, mas sim ao sujeito e ao seu sentimento de prazer ou desprazer, através da imaginação (talvez ligada ao entendimento). O juízo de gosto não é, portanto, um juízo de conhecimento, um juízo lógico, mas sim um juízo estético, pelo qual se entende aquilo cujo fundamento de determinação *só pode ser subjetivo*. Toda relação das representações, porém, inclusive aquela das sensações, pode ser objetiva (significando, neste caso, o elemento real de uma

---

14. A definição do gosto que está aqui no fundamento é a seguinte: ele é a faculdade do julgamento do belo. Quanto ao que é exigido para denominar belo um objeto, isto tem de ser descoberto pela análise dos juízos de gosto. Investiguei os momentos que essa faculdade de julgar leva em conta em sua reflexão seguindo o fio condutor das funções lógicas do juízo (pois no juízo de gosto também está sempre contida uma relação com o entendimento). Considerei primeiro a da qualidade, pois é ela que o juízo de gosto sobre o belo leva primeiramente em conta.

representação empírica); mas não aquela que se estabelece com
204 // o sentimento de prazer e desprazer, pela qual não se designa absolutamente nada no objeto, mas na qual o sujeito se sente a si mesmo tal como é afetado pela representação.

Apreender uma estrutura regular e conforme a fins com a própria faculdade de conhecimento (seja em um modo de representar claro ou confuso) é algo inteiramente diverso de ser consciente dessa representação através da sensação de satisfação. Aqui, a representação se relaciona tão somente ao sujeito, mais especificamente ao seu sentimento de vida, sob o nome de prazer e desprazer, e este funda uma faculdade inteiramente peculiar de distinguir e julgar que em nada contribui para o conhecimento, mas apenas mantém a representação dada no sujeito em relação com a faculdade de representações como um todo, da qual a mente se torna consciente no sentimento de seu estado. Representações dadas em um juízo podem ser empíricas (portanto estéticas), mas o juízo que é formulado através delas é lógico quando elas só se relacionam nesse juízo ao objeto. Inversamente, porém, mesmo que as representações dadas fossem puramente racionais, mas se relacionassem tão somente ao sujeito (seu sentimento) em um juízo, elas seriam, nesse sentido, sempre estéticas.

§ 2. A satisfação que determina o juízo de gosto é completamente desinteressada

Denomina-se interesse a satisfação que ligamos à representação da existência de um objeto. Logo, tal satisfação também tem sempre relação com a faculdade de desejar, seja como fundamento de determinação desta, seja ao menos como necessariamente concatenada com tal fundamento. Agora, quando se quer saber se algo é belo, não se quer saber se nós ou quem quer que seja temos ou poderíamos ter um interesse na existência do objeto, mas sim como o julgamos na mera contemplação (intuição ou reflexão). Caso alguém me perguntasse se acho belo o palácio que vejo diante de mim, posso perfeitamente responder que não gosto dessas coisas feitas somente para serem vistas, ou fazer como aquele xamã iroquês, que em Paris dizia preferir as rotisserias a todo o resto; posso

ainda, à moda *rousseauísta*, zombar da vaidade dos grandes, que gastam o suor do povo em coisas tão supérfluas; // posso, por fim, 205 convencer-me com grande facilidade de que, se me encontrasse em uma ilha desabitada, sem qualquer esperança de voltar aos homens, e pudesse criar magicamente, pelo simples desejo, um tão majestoso edifício, não me daria sequer a esse esforço caso já possuísse uma cabana suficientemente confortável. Tudo isso poderia ser-me concedido e valorizado; acontece que não é disso que se trata aqui. O que se quer saber é apenas se a simples representação do objeto se faz acompanhar em mim por uma satisfação, pouco importando se sou indiferente ou não em relação à existência do objeto dessa representação. Vê-se facilmente que o que importa – para eu dizer que um objeto é *belo* e provar que tenho gosto – é aquilo que faço com tal representação em mim mesmo, e não o modo como dependo da existência do objeto. Qualquer um terá de admitir que o juízo sobre a beleza em que se misture um interesse, por mínimo que seja este, é um juízo parcial, e não um juízo de gosto puro. Para ser um bom juiz em questões de gosto, não se deve ter qualquer preocupação com a existência da coisa, mas antes ser inteiramente indiferente em relação a isso.

A melhor forma de elucidarmos essa proposição, contudo, que é de capital importância, é contrapor à satisfação pura e desinteressada[15] no juízo de gosto aquela que se liga ao interesse, sobretudo se pudermos também ter certeza de que não há outros tipos de interesse além daqueles que serão designados agora.

§ 3. A satisfação *com o agradável* é ligada ao interesse

Agradável é aquilo que apraz aos sentidos na sensação. Aqui se apresenta desde logo, pois, a oportunidade para repreender, chamando a atenção para isso, uma muito habitual confusão com o duplo sentido que a palavra *sensação* pode ter. Toda satisfação (segundo se diz ou se pensa) é ela própria uma sensação (um prazer).

---

15. Um juízo sobre um objeto da satisfação pode ser inteiramente *desinteressado*, mas muito *interessante*, isto é, ele não se funda em um interesse, mas produz um interesse; são deste tipo todos os juízos morais puros. Mas os juízos de gosto sequer fundam um interesse. Somente na sociedade é *interessante* ter gosto, algo cuja razão será indicada na sequência.

206 Portanto, // tudo aquilo que apraz é, justamente pelo fato de aprazer, agradável (e, segundo os diferentes graus, ou mesmo segundo as relações a outras sensações agradáveis, *gracioso, charmoso, delicioso, alegre* etc.). Se aceitamos isso, porém, então as impressões dos sentidos que determinam a inclinação, ou os princípios da razão que determinam a vontade, ou as meras formas refletidas da intuição que determinam a faculdade de julgar, são todos idênticos no que diz respeito ao efeito sobre o sentimento de prazer. Pois este seria o agradável na sensação do próprio estado, e, como todo o esforço de nossas representações está em última instância voltado ao âmbito prático, tendo de unificar-se aí como em seu fim, não se poderia atribuir a elas nenhuma avaliação das coisas e de seu valor além da que consiste no contentamento por elas prometido. Quando ao modo como elas chegariam a isso, trata-se de algo que no fim pouco importa; e, como somente a escolha dos meios poderia fazer aqui alguma diferença, os homens poderiam acusar-se uns aos outros de tolice ou falta de entendimento, mas jamais de baixeza ou maldade, pois todos eles, cada um segundo o seu modo de ver as coisas, estariam perseguindo um único fim – que é, para todos, o contentamento.

Quando uma determinação do sentimento de prazer ou desprazer é denominada sensação, esta expressão significa algo inteiramente diverso do que quero dizer quando denomino sensação à representação de uma coisa (através dos sentidos, como uma receptividade pertencente à faculdade de conhecimento). Pois neste último caso a representação é relacionada ao objeto, enquanto no primeiro apenas ao sujeito, caso em que não serve para conhecimento algum – nem mesmo para aquele por meio do qual o sujeito se *conhece* a si mesmo.

Na explicação acima, porém, entendemos pela palavra sensação uma representação objetiva dos sentidos; e, para não estar sempre correndo o risco de um mal-entendido, designaremos com o nome de sentimento, de resto tão usual, aquilo que tem de permanecer meramente subjetivo e jamais constituir a representação de um objeto. A cor verde dos prados pertence à sensação *objetiva* como percepção de um objeto do sentido; o agradável desses prados, porém, pertence à sensação *subjetiva*, pela qual não é representado

objeto algum; ou seja, ao sentimento através do qual o objeto (*Gegenstand*) é representado como objeto (*Object*) da satisfação (que não é um conhecimento desse objeto).

Ora, que o meu juízo declarando um objeto agradável // exprima um interesse por ele, isto é algo que já fica bem claro pelo fato de ele despertar, através da sensação, um desejo por objetos semelhantes; de modo que a satisfação pressupõe não o mero juízo sobre esse objeto, mas a relação entre sua existência e o meu estado interior, na medida em que este é afetado por ele. Por isso não se diz apenas do agradável que ele *apraz*, mas também que *contenta*. Não se trata de uma mera aprovação a ele; uma inclinação é despertada por ele. E àquilo que é mais vivamente agradável não pertence decerto um juízo sobre a constituição do objeto: aqueles que se importam apenas com a fruição (pois esta é a palavra que caracteriza a essência do contentamento) se dispensam tranquilamente de qualquer juízo. 207

§ 4. A satisfação *com o bom* é ligada ao interesse

Bom é aquilo que, por meio da razão, apraz pelo mero conceito. Nós denominamos *bom para algo* (útil) aquilo que só apraz como meio; e *bom em si* aquilo que apraz por si mesmo. Em ambos, está sempre contido o conceito de um fim, portanto a relação da razão com um (ao menos possível) querer, por conseguinte a satisfação com a *existência* de um objeto ou ação, isto é, algum interesse.

Para considerar algo bom, tenho sempre de saber que tipo de coisa o objeto deve ser, isto é, ter um conceito do mesmo. Para encontrar beleza em uma coisa, não preciso disso. Flores, desenhos livres e linhas entrelaçadas sem algum propósito, sob o nome de folhagem, não significam nada e não dependem de um conceito determinado, mas ainda assim aprazem. A satisfação com o belo depende da reflexão sobre um objeto que conduz a algum conceito (seja este qual for) e, com isso, se distingue também do agradável, que se baseia inteiramente na sensação.

É certo que em muitos caso o agradável parece idêntico ao bom. Comumente se diz que todo contentamento (principalmente

o duradouro) é bom em si mesmo, o que equivale a dizer que ser duradouramente agradável e ser bom são a mesma coisa. Mas se pode logo notar que isso é tão somente uma confusão falaciosa de palavras, na medida em que os conceitos que são apropriados a tais
208 expressões não podem de modo algum // ser intercambiados. O agradável, que, enquanto tal, apenas representa o objeto em relação ao sentido, tem de ser primeiramente colocado sob princípios da razão, através do conceito de um fim, para poder-se denominá-lo bom como objeto da vontade. Que a relação com a satisfação seja inteiramente diversa, todavia, quando também denomino bom àquilo que traz contentamento, é algo que fica claro quando se tem em vista que a questão que sempre se coloca, com relação ao bem, é a de se ele é bom de maneira meramente mediata ou de maneira imediata (se é útil ou bom em si); ao passo que no agradável, pelo contrário, jamais se poderia colocar tal questão, já que a palavra sempre significa algo que apraz imediatamente. (Ocorre exatamente o mesmo com aquilo que denomino belo.)

Mesmo no discurso mais vulgar se distingue o agradável do bom. De um prato em que os temperos e outros ingredientes estimulam o paladar, costuma-se dizer sem hesitar que ele é agradável, admitindo-se ao mesmo tempo em que ele não é bom: pois, com efeito, ele *apetece* imediatamente aos sentidos, mas, mediatamente, isto é, considerado por meio da razão, que pensa nas consequências, ele não apraz. Mesmo nos julgamentos a respeito da saúde se pode notar essa distinção. Para quem a possui, ela é imediatamente agradável (ao menos negativamente, isto é, como afastamento de todas as dores corporais). Para dizer que ela é boa, porém, é preciso direcioná-la a fins por meio da razão, reconhecendo nela um estado que, com efeito, nos deixa dispostos para todas as nossas atividades. Com relação à felicidade, por fim, cada qual acredita que é possível designar a maior soma possível de coisas agradáveis na vida (tanto em termos de quantidade como de duração) como um verdadeiro bem, e até mesmo como o bem supremo. Mas também contra essa crença a razão aqui se levanta. O agradável é fruição. Se apenas esta importasse, contudo, seria absurdo ser escrupuloso em relação aos meios que a proporcionam, seja passivamente, pela generosidade da natureza, seja por meio da espontaneidade e do nosso próprio esforço. Mas a razão jamais se deixará persuadir de

que tem um valor em si a existência de um homem que vive apenas para fruir (e é tão ocupado em vista disso), mesmo que, como meio, ele ajudasse ao máximo os outros – que, como ele, estariam exclusivamente voltados à fruição – acreditando participar, por simpatia, em toda essa fruição. É somente naquilo que ele faz sem levar em conta a fruição, em plena liberdade e independentemente daquilo que pudesse receber passivamente da natureza, que ele dá à sua existência (*Dasein*), enquanto existência (*Existenz*) de uma pessoa,
// um valor absoluto; e a felicidade, com toda a plenitude do agra- 209
dável, está longe de ser um bem incondicionado[16].

Independentemente, porém, de todas essas distinções entre o agradável e o bom, ambos coincidem no seguinte ponto: estão sempre ligados a um interesse pelo seu objeto – não apenas o agradável (§ 3) e o mediatamente bom (o útil), que apraz como meio para algo agradável, mas também o absolutamente bom, o bom em todos os sentidos, qual seja, o bem moral, que carrega consigo o mais elevado interesse. Pois o bom é objeto da vontade (isto é, de uma faculdade de desejar determinada pela razão). Mas querer algo e ter satisfação com a existência desse algo, isto é, ter um interesse nele, são coisas idênticas.

§ 5. Comparação das três espécies de satisfação, especificamente diferentes

O agradável e o bom têm ambos uma relação com a faculdade de desejar e trazem consigo, nessa medida, aquele uma satisfação patologicamente condicionada (através de estímulos, *stimulos*), e este uma satisfação pura prática, a qual não é determinada apenas pela representação do objeto, mas também pela representação da conexão do sujeito com a existência do mesmo. Não é somente o objeto, mas também a sua existência que apraz. O juízo de gosto, pelo contrário, é meramente *contemplativo*, isto é, um juízo

16. Uma obrigação de fruir é um evidente absurdo. E o mesmo tem de valer para qualquer obrigação relativa a ações que só tenham por fim a fruição, por mais que esta fosse concebida de um modo espiritualmente refinado (ou embelezado) ou como uma fruição mística, por assim dizer celeste.

que, indiferente em relação à existência de um objeto, apenas vincula a natureza deste ao sentimento de prazer e desprazer. Mas esta contemplação não é ela mesma pautada por conceitos; pois o juízo de gosto não é um juízo de conhecimento (nem teórico nem prático) e, portanto, também não está *fundado* em conceitos, nem a estes *direcionado*.

O agradável, o belo e o bom designam, portanto, três relações diferentes das representações ao sentimento de prazer e desprazer,
210 // com base no qual distinguimos objetos ou modos de representação uns dos outros. E também as expressões que são conformes a estes, pelas quais se designa a complacência neles, não são idênticas. Chama-se *agradável* àquilo que *contenta*; *belo*, àquilo que apenas *apraz*; *bom*, àquilo que é *estimado, valorizado*, isto é, àquilo que recebe um valor objetivo. O agradável vale também para animais irracionais; a beleza vale apenas para seres humanos, isto é, para seres animais que são também racionais, mas não somente enquanto racionais (espiritualmente, por exemplo), e sim como ao mesmo tempo animais; o bem, contudo, vale para todo ser racional em geral – uma proposição que só poderá receber sua completa justificação e esclarecimento na sequência. Pode-se dizer que, entre todos esses três modos de satisfação, aquele do gosto no belo seria a única satisfação desinteressada e *livre*; pois não há nenhum interesse, seja dos sentidos ou da razão, coagindo ao assentimento. Assim, poderíamos dizer da satisfação que ela se relaciona em cada um dos três casos à *inclinação*, ao *favor* ou ao *respeito*. Pois o *favor* é a única satisfação livre. Um objeto da inclinação, ou um outro que uma lei da razão nos obriga a desejar, não nos deixam a liberdade de eleger nós mesmos um objeto do prazer. Todo interesse pressupõe ou produz uma necessidade; e, como fundamento de determinação do assentimento, não mais permite que o juízo sobre o objeto seja livre.

No que diz respeito ao interesse da inclinação no agradável, todos dizem que a fome é a melhor cozinheira, e que as pessoas de apetite saudável gostam de qualquer coisa comestível; tal satisfação não mostra, portanto, nenhuma escolha segundo o gosto. Somente quando a necessidade estiver satisfeita será possível distinguir, dentre muitos, quais os que têm gosto ou não. Do mesmo

modo, há costumes (*conduite*) sem virtude, cortesia sem boa vontade, decência sem honra etc. Pois, quando a lei moral fala, não há, objetivamente falando, nenhuma outra escolha livre com relação àquilo que tem de ser feito; e mostrar gosto em seu modo de conduzir-se (ou no julgamento daquele de outrem) é algo inteiramente diverso de exprimir seu modo de pensar moral (*moralisch*), pois este contém um comando e produz uma necessidade, ao passo que o gosto moral (*sittlich*) apenas joga com os objetos da satisfação sem prender-se a um deles.

Definição do belo decorrente do primeiro momento.

// 211

Gosto é a faculdade de julgamento de um objeto ou modo de representação através de uma satisfação ou insatisfação, *sem qualquer interesse*. O objeto de tal satisfação se denomina *belo*.

Segundo momento do juízo de gosto (quanto à quantidade)

§ 6. O belo é aquilo que é representado, *sem conceitos*, como objeto de uma satisfação universal

Essa definição do belo pode ser deduzida de sua definição anterior, como um objeto da satisfação sem qualquer interesse. Pois só se pode julgar aquilo que se sabe ser objeto de uma satisfação sem qualquer interesse como tendo de conter um fundamento de satisfação para todos. Afinal, como ele não se funda em algo como uma inclinação do sujeito (nem em algum outro interesse refletido), mas, pelo contrário, aquele que julga se sente completamente livre em relação à satisfação que dedica ao objeto, então ele não pode ter como fundamento da satisfação circunstâncias privadas, que só valem para o seu sujeito, e tem de ser visto, portanto, como fundado naquilo que também se poderia pressupor em todos os demais; consequentemente, aquele que julga precisa acreditar

que pode supor em todos os outros uma satisfação similar. Ele falará do belo, portanto, como se a beleza fosse uma propriedade essencial do objeto e o juízo fosse lógico (constituindo um conhecimento por meio de conceitos do objeto), muito embora ele seja meramente estético e só contenha uma relação da representação do objeto ao sujeito; pois ele guarda a semelhança, com o lógico, de se poder pressupor a sua validade para todos. Mas tal universalidade não pode originar-se sequer de conceitos. Pois destes não há uma passagem para o sentimento de prazer ou desprazer (exceção feita às leis práticas puras, que trazem consigo um interesse,
212 no entanto, que não tem qualquer ligação // com o juízo de gosto puro). Por conseguinte, o juízo de gosto tem de conter, junto com a consciência de estar desprovido de todo e qualquer interesse, uma pretensão à validade para todos sem uma universalidade baseada em objetos, isto é, ele tem de estar ligado a uma pretensão à universalidade subjetiva.

§ 7. Comparação do belo com o agradável e o bom com base na característica acima

Em relação ao *agradável*, qualquer um aceita que seu juízo, fundado em um sentimento privado e dizendo que um objeto lhe apraz, limita-se também inteiramente à sua pessoa. Por isso, ele não se incomoda nem um pouco se, ao dizer que o vinho das Canárias é agradável, alguém corrija a sua expressão e lhe lembre que ele deveria dizer: "ele é agradável para mim"; e isto não apenas no gosto da língua, do palato e da garganta, mas também naquilo que possa ser agradável aos olhos e ouvidos de alguém. Para um, a cor violeta é doce e adorável; para outro, é morta e sem vida. Um ama o tom dos instrumentos de sopro, o outro prefere o dos instrumentos de corda. Quanto a isso, seria tolice discutir sobre o juízo de alguém, que difere do nosso, qualificando-o como incorreto como se houvesse uma contraposição lógica entre eles; em relação ao agradável, portanto, vale o princípio: *cada um tem seu próprio gosto* (dos sentidos).

Com o belo ocorre algo inteiramente diverso. Seria risível (de maneira exatamente inversa) se alguém que imaginasse algo conforme ao seu gosto dissesse, para justificar-se: "esse objeto (o

edifício que vemos, a roupa que alguém veste, o concerto que ouvimos, o poema submetido a julgamento) é belo *para mim*." Pois ele não deveria denominá-lo *belo* se apraz apenas a ele. Muitas coisas podem ser charmosas e agradáveis para ele, sem que ninguém se preocupe em saber por quê; se ele apresenta algo como belo, porém, então supõe exatamente a mesma satisfação nos outros: ele não julga apenas para si, mas para todos, e fala da beleza, neste caso, como se ela fosse uma propriedade das coisas. Ele diz, por isso, que a *coisa* é bela; e não conta, digamos, com o assentimento dos outros ao seu juízo de satisfação, // por já ter encontrado 213
muitos que com ele concordavam, mas antes o *exige* deles. Ele os critica se julgam de outro modo, e lhes contesta o gosto que, entretanto, eles deveriam ter; e não se pode dizer, nessa medida, que cada um tem o seu gosto particular. Seria o mesmo que dizer que não há nenhum gosto, isto é, nenhum juízo estético que pudesse ter a pretensão legítima ao assentimento de todos.

Em todo caso, também acontece de, no que diz respeito ao julgamento sobre o agradável, produzir-se consonância entre os seres humanos – uma consonância em relação à qual, porém, uns têm seu gosto contestado, outros o têm chancelado; e não o gosto com o significado de um sentido orgânico, mas como faculdade de julgamento em vista do agradável. Assim, de alguém que sabe entreter seus convidados com coisas agradáveis (da fruição através de todos os sentidos), aprazendo-os a todos, diz-se que ele tem gosto. Mas aqui a universalidade só é tomada comparativamente; e o que há aí são leis *gerais* (como o são todas as empíricas), não *universais* – como aquelas que o juízo de gosto sobre o belo assume, ou às quais tem pretensão. Trata-se de um juízo relativo à sociabilidade enquanto baseada em regras empíricas. No que diz respeito ao bom, é certo que os juízos também têm pretensão legítima à validade para todos; mas o bom só é representado como objeto de satisfação *por meio de um conceito*, o que não é o caso nem no agradável nem no belo.

§ 8. A universalidade só é representada no juízo de gosto como subjetiva

Esta determinação particular da universalidade de um juízo estético, tal como pode ser encontrada no juízo de gosto, é uma

curiosidade, se não para o lógico, certamente para o filósofo transcendental, que é instado a empregar seus nada desprezíveis esforços para descobrir a sua origem e, com isso, acaba todavia por descobrir uma propriedade de nossa faculdade de conhecimento que permaneceria desconhecida sem essa análise.

Em primeiro lugar, deve-se estar plenamente convencido de
214 que, através do // juízo de gosto (sobre o belo), a satisfação com um objeto diz respeito a *todos*, mesmo que não esteja fundada em um conceito (pois neste caso seria o bom); e de que essa pretensão à validade universal pertence tão essencialmente a um juízo pelo qual declaramos algo belo que, sem tê-la em mente, ninguém teria a ideia de empregar essa expressão, e tudo que apraz sem conceito seria contado como agradável – caso em que cada um de nós guarda seus pensamentos para si e não supõe o assentimento dos outros ao próprio juízo (que é, no entanto, o que acontece a todo tempo no juízo de gosto sobre a beleza). Posso denominar gosto dos sentidos ao primeiro, e gosto da reflexão ao segundo, na medida em que o primeiro emite juízos privados, e o segundo juízos supostamente comuns (públicos), mas ambos juízos estéticos (não práticos) sobre um objeto tendo em vista somente a relação da representação ao sentimento de prazer e desprazer. É de estranhar-se, contudo, que, enquanto no gosto dos sentidos não apenas a experiência mostra que o seu juízo (do prazer ou desprazer com algo) não vale universalmente, mas todos são modestos por si mesmos quanto a não exigir dos outros esse assentimento (ainda que seja mais frequente encontrar um amplo e difundido consenso também nesses juízos), o gosto da reflexão, que é também, como ensina a experiência, frequentemente rechaçado em sua pretensão à validade universal de seu juízo (sobre o belo) para todos, consiga ainda assim julgar possível conceber juízos (tal como efetivamente faz) que podem exigir esse assentimento universal, esperando-o realmente de todos em seus juízos de gosto – sem que aqueles que julgam entrem em conflito quanto à possibilidade de tal pretensão, ainda que possam não estar de acordo, em casos particulares, quanto à correta aplicação dessa faculdade.

Deve-se aqui observar, antes de tudo, que uma universalidade que não se baseia em conceitos do objeto (mesmo que fossem apenas empíricos) não é lógica, mas estética, isto é, não contém uma

quantidade objetiva do juízo, mas apenas uma subjetiva – para a qual eu também emprego a expressão *validade comum* (*Gemeingültigkeit*), que não designa a validade da relação de uma representação à faculdade de conhecimento, mas ao sentimento de prazer e desprazer para todo sujeito. (Pode-se, todavia, utilizar a mesma expressão para a quantidade lógica do juízo, // desde que se acres- 215
cente "validade universal" (*Allgemeingültigkeit*) para diferenciá-la da meramente subjetiva, que é sempre estética.)

Agora, um juízo *objetiva e universalmente válido* também é sempre subjetivo, isto é, se o juízo vale para tudo que está contido sob um dado conceito, então ele também vale para qualquer um que se represente um objeto por meio desse conceito. Mas de uma *validade subjetiva universal*, isto é, a estética, que não se baseia em conceito algum, não se pode deduzir a validade lógica, pois esse tipo de juízo não diz respeito algum ao objeto. Justamente por isso, contudo, também a universalidade estética que é atribuída a um juízo tem de ser de um tipo especial, já que o predicado da beleza não se conecta com o conceito do *objeto*, considerado em sua esfera lógica completa, mas, ainda assim, estende-se a toda a esfera *daqueles que julgam*.

No que diz respeito à quantidade lógica, todos os juízos de gosto são *singulares*. Pois, na medida em que tenho de manter o objeto ligado imediatamente ao meu sentimento de prazer e desprazer, mas não por meio de conceitos, meu juízo não pode ter a quantidade de um juízo objetivo de validade comum, mesmo que, em sendo a representação singular do objeto do juízo de gosto transformada por comparação em um conceito, segundo as condições que determinam o juízo, possa surgir daí um juízo lógico universal. Por exemplo: através de um juízo de gosto, declaro bela a rosa que vislumbro. Em contrapartida, o juízo que resulta da comparação de vários juízos singulares – "as rosas em geral são belas" – já não é enunciado como meramente estético, mas como um juízo lógico fundado em um juízo estético. Agora, o juízo "a rosa é (por seu perfume) agradável", embora seja estético e singular, não é um juízo de gosto, mas um juízo dos sentidos. Ele se diferencia do primeiro, com efeito, na medida em que o juízo de gosto traz consigo uma *quantidade estética* da universalidade, isto é, da vali-

dade para todos, a qual não pode ser encontrada no juízo sobre o agradável. Somente os juízos sobre o bom, ainda que determinem também a satisfação com um objeto, têm universalidade lógica, e não meramente estética; pois eles valem como conhecimento do objeto e, por conseguinte, para todos.

Quando se julga um objeto tão somente segundo conceitos, perde-se toda representação da beleza. Assim, também não pode haver qualquer regra coagindo alguém a reconhecer algo como belo.
216 Se // um vestido, uma casa, uma flor são belos, quanto a isso ninguém aceita submeter seu juízo a razões ou princípios. Queremos ter o objeto diante de nossos próprios olhos, como se a satisfação com ele dependesse da sensação; e, no entanto, quando então denominamos belo o objeto, acreditamos veicular uma voz universal e temos a pretensão ao assentimento de todos, sendo que, na verdade, cada sensação privada só permite decidir sobre si próprio e sua satisfação.

Vê-se aqui, pois, que nada é postulado no juízo de gosto, a não ser essa *voz universal* em relação à satisfação sem a mediação dos conceitos; portanto a *possibilidade* de um juízo estético que possa ao mesmo tempo ser considerado como válido para todos. O próprio juízo de gosto não *postula* o assentimento de todos (pois isto é algo que somente o juízo lógico universal pode fazer, na medida em que pode apresentar fundamentos); ele apenas *atribui* esse assentimento a todos, como um caso da regra cuja confirmação ele espera não de conceitos, mas do assentimento dos outros. A voz universal, portanto, é apenas uma ideia (em que ela se baseia é algo que ainda não está sendo investigado aqui). Se alguém que acredita proferir um juízo de gosto está de fato julgando em conformidade com essa ideia, isto é algo que pode ser incerto; mas que ele se refira a ela, e que, portanto, seu juízo deva ser um juízo de gosto, ele o indica ao utilizar a expressão “beleza”. Para si próprio, porém, ele pode, através da mera consciência da dissociação de tudo que pertence ao agradável e ao bom em relação à satisfação que lhe resta ainda, tornar-se consciente disso; e é somente nisso que ele se promete o assentimento dos outros – uma pretensão a que ele tem direito, sob tais condições, desde que ele próprio não falte frequentemente com ela, emitindo assim juízos de gosto equivocados.

§ 9. Investigação da questão: se no juízo de gosto o sentimento de prazer precede o julgamento do objeto, ou se este precede aquele

A solução desse problema é a chave para a crítica do gosto e, portanto, merece toda atenção.

Se o prazer com o objeto dado viesse antes, e somente // a sua 217
comunicabilidade universal devesse ser concedida à representação do objeto no juízo de gosto, então esse procedimento estaria em contradição consigo mesmo. Pois um prazer como esse não poderia ser outro senão o do mero agradável na sensação sensível, e só poderia, portanto, dada a sua própria natureza, possuir validade privada, já que depende diretamente da representação através da qual o objeto *é dado*.

Assim, é a comunicabilidade universal do estado mental na representação dada que, como condição subjetiva do juízo de gosto, tem de servir a este como fundamento e ter como consequência o prazer com o objeto. Mas nada pode ser comunicado universalmente a não ser o conhecimento – e a representação enquanto pertencente ao conhecimento. Pois somente assim ela é objetiva e, com isso, possui um ponto de referência universal com que a faculdade de representação de todos é coagida a entrar em acordo. Agora, se o fundamento de determinação do juízo sobre a comunicabilidade universal da representação deve ser pensado como meramente subjetivo, ou seja, sem um conceito do objeto, então ele não pode ser senão o estado mental que é encontrado na relação das faculdades de representação entre si quando estas relacionam uma representação dada ao *conhecimento em geral*.

As faculdades cognitivas que são colocadas em jogo por essa representação estão aqui em um jogo livre, pois nenhum conceito determinado as limita a uma regra particular do conhecimento. Portanto, o estado mental nessa representação tem de ser o sentimento do livre jogo das faculdades de representação, em uma representação dada com vistas a um conhecimento em geral. Agora, a uma representação pela qual um objeto é dado pertencem, para que dela possa em geral resultar um conhecimento, a *imaginação* – para a concatenação do diverso da intuição – e o *entendimento* – para

a unidade do conceito que unifica as representações. Esse estado do *livre jogo* das faculdades de conhecimento, em uma representação pela qual um objeto é dado, tem de poder ser universalmente comunicado; pois o conhecimento, como determinação do objeto com a qual representações dadas (em qualquer sujeito) devem concordar, é o único modo de representação que vale para todos.

A comunicabilidade subjetiva universal do modo de representação em um juízo de gosto, na medida em que deve ter lugar sem pressupor um conceito determinado, não pode ser senão o
218 estado mental // no livre jogo da imaginação e do entendimento (na medida em que concordem entre si, tal como é requerido para um *conhecimento em geral*); pois temos consciência de que essa relação subjetiva, adequada ao conhecimento em geral, tem de valer igualmente para todos e, portanto, ser universalmente comunicável – tal como acontece com todo conhecimento determinado, que, em todo caso, sempre se baseia naquela relação como condição subjetiva.

Esse julgamento meramente subjetivo (estético) do objeto, ou da representação pela qual ele é dado, precede, então, o prazer que se sente com ele, e é o fundamento desse prazer na harmonia das faculdades de conhecimento; é somente naquela universalidade das condições subjetivas do julgamento do objeto, porém, que se funda essa validade subjetiva universal da satisfação que associamos à representação do objeto que denominamos belo.

Que a possibilidade de comunicar o seu estado mental, mesmo que somente no que diz respeito às faculdades de conhecimento, traga consigo um prazer, isto é algo que poderia ser facilmente demonstrado com base na tendência natural do ser humano à sociabilidade (empírica e psicológica). Mas isso não é suficiente para os nossos propósitos. Quando denominamos algo belo, atribuímos o prazer que sentimos a todos os demais, como algo necessário no juízo de gosto, como se ele devesse ser considerado uma propriedade essencial do objeto, determinada nele por conceitos, muito embora a beleza, se não relacionada ao sentimento do sujeito, nada seja por si mesma. Mas devemos adiar a discussão dessa questão até que cheguemos à resposta daquela outra: se e como são possíveis juízos estéticos a priori.

Ocupemo-nos por ora com a seguinte questão menor: De que modo nos tornamos conscientes da concordância subjetiva recíproca das faculdades cognitivas entre si no juízo de gosto? Esteticamente, através do mero sentido interno e da sensação, ou intelectualmente, através da consciência da nossa atividade intencional com que colocamos tais faculdades em jogo?

Se a representação dada que ocasiona o juízo de gosto fosse um conceito, unindo o entendimento e a imaginação no julgamento do objeto (*Gegenstand*) para um conhecimento do objeto (*Object*), então a consciência dessa relação seria intelectual (como no esquematismo objetivo da faculdade de julgar, do qual a *Crítica* trata). Nesse caso, porém, o juízo não seria proferido relativamente ao prazer e desprazer, // e, portanto, não seria um juízo de gosto. 219
Agora, o juízo de gosto determina o objeto, independentemente de conceitos, tendo em vista a satisfação e o predicado da beleza. Logo, aquela unidade subjetiva da relação das faculdades só pode ser conhecida através da sensação. O que anima as duas faculdades (da imaginação e do entendimento) para uma atividade indeterminada, mas ao mesmo tempo harmoniosa (devido ao estímulo da representação dada), ou seja, a atividade que faz parte do conhecimento, é a sensação, cuja comunicabilidade universal é postulada pelo juízo de gosto. Ainda que uma relação objetiva somente possa ser pensada, ela pode, na medida em que seja subjetiva no que diz respeito às suas condições, ser sentida no seu efeito sobre a mente; e em uma relação que não tem um conceito por fundamento (como aquela das faculdades representativas com um conhecimento em geral), também não é possível outra consciência dessa relação a não ser através da sensação do efeito, uma sensação que consiste no jogo facilitado de ambas as faculdades mentais (imaginação e entendimento), animadas pela concordância recíproca. Uma representação que, tomada isoladamente e sem comparação com outras, concorda ainda assim com as condições da universalidade que constitui a atividade do entendimento em geral, traz as faculdades de conhecimento ao acordo equilibrado que exigimos de todo conhecimento e, portanto, também consideramos válido para todos que são destinados a julgar por meio do entendimento e dos sentidos em uma vinculação (para todos os seres humanos).

Definição do belo decorrente do segundo momento

Belo é aquilo que apraz universalmente sem conceito.

Terceiro momento do juízo de gosto (quanto à relação dos fins que é nele tomada em consideração)

§ 10. Da finalidade em geral

Se se quer definir o que é um fim segundo suas determinações transcendentais (sem pressupor algo empírico como o sentimento
220 de prazer) //, então fim é o objeto de um conceito quando este é considerado a causa daquele (o fundamento real de sua possibilidade); e a causalidade de um *conceito* em relação ao seu *objeto* é a finalidade (*forma finalis*). Onde se pensa, pois, não o mero conhecimento de um objeto, mas o próprio objeto (sua forma ou existência), enquanto efeito, como só sendo possível por meio de um conceito deste último, aí se concebe um fim. A representação do efeito é aqui o fundamento de determinação de sua causa, e precede a esta. A consciência da causalidade de uma representação em relação ao estado do sujeito, com vistas a *conservá-lo* neste, pode aqui, em geral, caracterizar aquilo que se denomina prazer; ao passo que o desprazer, pelo contrário, é aquela representação que contém o fundamento determinante para transformar o estado das representações no seu próprio contrário (evitando-as ou afastando-as).

Enquanto determinável por conceitos apenas, isto é, a agir em conformidade com a representação de um fim, a faculdade de desejar seria a vontade. Mas um objeto, ou um estado mental, ou mesmo uma ação, são ditos conformes a fins, mesmo que a sua possibilidade não pressuponha necessariamente a representação de um fim, pelo simples fato de que a sua possibilidade só pode ser por nós explicada e compreendida se assumimos como seu fundamento uma causalidade segundo fins, isto é, uma vontade que os tivesse assim disposto conforme a representação de uma certa regra. A finalidade pode ser desprovida de um fim, portanto, não porque ponhamos as causas dessa forma em uma vontade, mas porque só

podemos tornar a explicação de sua possibilidade compreensível para nós derivando-a de uma vontade. Ora, nem sempre precisamos compreender aquilo que observamos através da razão (segundo sua possibilidade). Assim, podemos ao menos observar uma finalidade quanto à forma, mesmo sem por-lhe um fim como fundamento (como a matéria do *nexus finalis*), e notá-la nos objetos, ainda que somente por meio da reflexão.

// 221

§ 11. O juízo de gosto só tem por fundamento a *forma da finalidade* de um objeto (ou do modo de representá-lo)

Se considerado como o fundamento da satisfação, todo fim carrega consigo um interesse como fundamento de determinação do juízo sobre o objeto do prazer. Assim, o juízo de gosto não pode ter um fim subjetivo por fundamento. Mas também não pode ser determinado por uma representação de um fim objetivo, isto é, relativo à possibilidade do próprio objeto segundo princípios da ligação finalística, ou seja, por um conceito do bem; pois ele não é um juízo de conhecimento, mas sim um juízo estético, e, portanto, não diz respeito a um *conceito* da constituição e da possibilidade interna ou externa do objeto através desta ou daquela causa, mas tão somente à relação das faculdades de representação entre si na medida em que são determinadas por uma representação.

Agora, na determinação de um objeto como belo essa relação está ligada ao sentimento de um prazer que é, ao mesmo tempo, declarado válido para todos pelo juízo de gosto; consequentemente, o agradável que acompanha a representação também não pode, tão pouco como a representação da perfeição do objeto ou o conceito do bom, conter o fundamento de determinação desse juízo. Assim, é somente a finalidade subjetiva na representação de um objeto, sem qualquer fim (seja objetivo ou subjetivo), portanto a mera forma da finalidade na representação pela qual um objeto nos é *dado*, que, na medida em que dela temos consciência, constitui a satisfação que, sem conceito, julgamos universalmente comunicável, ou seja, o fundamento de determinação do juízo de gosto.

§ 12. O juízo de gosto se baseia em fundamentos a priori

É simplesmente impossível estabelecer a priori a conexão do sentimento de um prazer ou desprazer, enquanto efeito, com alguma representação (sensação ou conceito) enquanto sua causa; pois isto seria uma relação causal (entre fenômenos da experiência) que
222 somente pode ser conhecida // a posteriori e pela própria experiência. É verdade que, na *Crítica da razão prática,* derivamos efetivamente a priori, dos conceitos morais universais, o sentimento de respeito (como uma modificação particular e própria desse sentimento, que não pode ser confundido com o sentimento de prazer ou de desprazer que os objetos nos proporcionam). Mas lá nós podíamos ultrapassar os limites da experiência e recorrer a uma causalidade que repousa em uma natureza suprassensível do sujeito, a saber, a causalidade da liberdade. Ocorre que não foi propriamente esse *sentimento* que derivamos da ideia do que é moral enquanto causa, mas a determinação da vontade. No entanto, o estado de ânimo de uma vontade determinada por algo já é em si um sentimento de prazer, e é idêntico a ele, não se tratando, portanto, de um efeito que daí se seguisse – o qual só teria de ser admitido se o conceito do que é moral precedesse, como um bem, à determinação da vontade pela lei, caso em que a tentativa de derivar do conceito o prazer a ele ligado, como um mero conhecimento, seria em vão.

Ora, com o prazer no juízo estético ocorre algo similar, com a diferença de que aqui ele é meramente contemplativo, não podendo produzir um interesse pelo objeto, ao passo que no juízo moral ele é prático. A consciência da finalidade meramente formal no jogo das faculdades cognitivas do sujeito, em uma representação pela qual um objeto é dado, é o prazer mesmo, já que constitui um fundamento de determinação da atividade do sujeito em vista da estimulação de suas faculdades cognitivas, portanto uma causalidade interna (que é conforme a fins) em relação ao conhecimento em geral, e isso sem estar limitada por um conhecimento determinado; donde conter, portanto, uma mera forma da finalidade subjetiva de uma representação em um juízo estético. Esse prazer também não é de modo algum prático, nem como aquele que se origina no princípio patológico do agradável, nem como aquele que se origina

no princípio intelectual do bem representado. Mas ele tem uma causalidade em si, qual seja, a de *conservar*, sem qualquer propósito ulterior, o estado da própria representação e a atividade das faculdades cognitivas. Nós *nos demoramos* na contemplação do belo porque essa contemplação se fortalece e se reproduz a si mesma, uma atitude que é análoga (mas não idêntica) ao demorar-se que se dá quando, estando a mente passiva, um atrativo na representação do objeto desperta continuamente a atenção.

// 223

§ 13. O juízo de gosto puro é independente de atrativos e emoções

Todo interesse desvirtua o juízo de gosto e lhe tira a sua imparcialidade, sobretudo quando não coloca, como o interesse da razão, a finalidade antes do sentimento de prazer, mas a funda neste – que é o que sempre acontece no juízo estético sobre algo que produz prazer ou dor. Daí que juízos assim afetados não possam ter qualquer pretensão a uma satisfação universal, ou possam tê-la tão pouco quanto sensações do referido tipo se encontram entre os fundamentos de determinação do gosto. O gosto é sempre ainda bárbaro quando necessita misturar *atrativos* e *emoções* à satisfação, e mais ainda se faz destes a medida do seu assentimento.

Frequentemente, no entanto, os atrativos são não apenas incluídos, como contribuição para a satisfação estética universal, na beleza (que, todavia, deveria concernir tão somente à forma), como chegam a ser tomados em si mesmos como belezas, fazendo-se passar a matéria da satisfação, assim, por sua forma; um mal-entendido que, como tantos outros que têm algo de verdadeiro por fundamento, pode ser superado por cuidadosa determinação desses conceitos.

Um juízo de gosto sobre o qual atrativos e emoções não têm qualquer influência (ainda que se possam ligar à satisfação com o belo), e que, portanto, só tem a finalidade da forma como fundamento de determinação, é um *juízo de gosto puro*.

§ 14. Elucidação através de exemplos

Juízos estéticos podem, tanto quanto os teóricos (lógicos), ser divididos em empíricos e puros. Os primeiros são aqueles que enunciam agrado ou desagrado, os últimos são aqueles enunciam a beleza acerca de um objeto ou do seu modo de representação; aqueles são juízos dos sentidos (juízos estéticos materiais), estes (enquanto formais) são os únicos a constituir propriamente juízos de gosto.

224 // Um juízo de gosto só é puro, portanto, na medida em que nenhuma satisfação meramente empírica esteja misturada ao seu fundamento de determinação. Mas isto sempre acontece quando atrativos ou emoções fazem parte do juízo pelo qual algo é declarado belo.

Agora, reaparecem aqui muitas objeções que, no fim das contas, criam a ilusão de que os atrativos não apenas constituem um ingrediente necessário da beleza, mas chegam a fazer jus, por si mesmos, a ser denominados belos. Uma simples cor, como, por exemplo, a cor verde de uma relva, ou um mero som (à diferença de ecos e ruídos), como, digamos, aquele de um violino, são declarados belos em si mesmos pela maioria, muito embora pareçam ter por fundamento tão somente a matéria das representações, ou seja, a mera sensação, e, por isso, mereçam apenas ser denominadas agradáveis. Logo se percebe, contudo, que as sensações da cor, bem como aquelas do som, só fazem jus à denominação de belas quando são puras – uma determinação que já diz respeito à forma, e a única que pode ser comunicada universalmente, com segurança, a respeito dessas representações; pois a qualidade das próprias representações não pode ser tomada por unânime em todos os sujeitos, e dificilmente o agradável de uma cor será considerado preferível ao de outra, ou o som de um instrumento musical preferível ao de outro, por todas as pessoas.

Supondo, com Euler, que as cores são vibrações (*pulsus*) do éter sucedendo-se umas às outras, assim como os sons são vibrações do ar perturbadas por barulhos, e, o que é mais importante, que a mente não apenas percebe, através dos sentidos, o efeito disso na estimulação dos órgãos, mas também, através da reflexão, o jogo regular das impressões (portanto a forma na ligação de diferentes representações) – algo de que eu não duvido nem um pouco –,

então a cor e o som não seriam meras sensações, mas já uma determinação formal da unidade de um diverso das mesmas, e, com isso, também poderiam ser contados, em si mesmos, entre as belezas.

A pureza de um simples modo de sensação significa, contudo, que a sua uniformidade não é comprometida ou interrompida por uma sensação de outro tipo, e pertence tão somente à forma; pois se pode abstrair aí a qualidade de tal modo de sensação (se e qual cor, se e qual tom ela representa). Por isso todas as cores simples, na medida em que são puras, são tomadas por belas; as cores misturadas não têm essa vantagem // justamente porque, não sendo 225
simples, não oferecem qualquer padrão de medida para o julgamento acerca de se devem ser denominadas puras ou impuras.

No que diz respeito, porém, à beleza que é atribuída ao objeto devido à sua forma, e que, segundo se crê, poderia ser facilmente aumentada por atrativos, eis aí um erro comum e muito prejudicial ao gosto genuíno (não corrompido e bem fundamentado), por mais que se possa acrescentar atrativos ao lado da beleza para, à parte a satisfação estrita, reforçar o interesse da mente pela representação do objeto, servindo assim ao gosto e ao seu cultivo, sobretudo quando ele ainda é cru e pouco exercitado. Mas eles efetivamente prejudicam o juízo de gosto quando chamam a atenção para si como fundamentos do julgamento sobre a beleza. Pois eles estão tão longe de contribuir para este que, mesmo no caso de o gosto ser ainda fraco e pouco exercitado, eles devem ser aceitos antes como estranhos, e apenas na medida em que não prejudiquem a bela forma.

Na pintura, na escultura, e aliás em todas as artes plásticas, bem como na arquitetura e no paisagismo, na medida em que são belas artes, o essencial é o *desenho*, no qual o que constitui o fundamento de todas as disposições para o gosto não é o que contenta na sensação, mas somente aquilo que apraz por sua forma. As cores que iluminam o traçado pertencem aos atrativos, e podem realmente tornar o objeto em si mais vivo para a sensação, mas não mais belo ou digno de ser visto; elas são antes muito limitadas por aquilo que a bela forma requer, e mesmo ali onde se admitem os atrativos é somente a forma que enobrece as cores.

Qualquer forma dos objetos dos sentidos (tanto dos externos como, mediatamente, também dos internos) é ou *figura*, ou *jogo*;

e, neste último caso, é ou jogo de figuras (no espaço, a mímica e a dança), ou mero jogo de sensações (no tempo). O *atrativo* das cores, ou dos sons agradáveis do instrumento, pode aparecer também, mas o que constitui o objeto próprio do juízo de gosto puro é o *desenho* no primeiro caso, e a composição no segundo. Que a pureza das cores, como aquela dos sons, ou mesmo a diversidade de ambos e seus contrastes, pareçam contribuir para a beleza, isto não quer dizer que eles fornecem um acréscimo homogêneo à satisfação com a forma, por assim dizer, por serem agradáveis em si mesmos, mas antes por tornarem esta última intuível de maneira mais precisa,
226 determinada e completa, // e, além disso, por darem vida à representação através do seu atrativo, despertando e mantendo assim a atenção voltada ao objeto mesmo.

Mesmo aquilo que denominamos *ornamentos* (*parerga*), isto é, aquilo que não pertence à representação do objeto internamente, como seu elemento constitutivo, mas apenas extrinsecamente, como um acréscimo que aumenta a satisfação do gosto, só faz isto por sua forma: é o caso das molduras dos quadros, das vestes em estátuas ou das arcadas em torno dos palácios. Se, no entanto, o ornamento não consiste ele mesmo na bela forma, e só é acrescentado, como uma moldura dourada, para favorecer por seu atrativo o assentimento em relação ao quadro, ele então se denomina *decoração* e corrompe a beleza autêntica.

A *emoção*, uma sensação que só se torna agradável por uma inibição momentânea seguida de um transbordamento mais forte da força vital, não pertence à beleza. A sublimidade (à qual está ligado o sentimento da emoção) exige, por seu turno, um outro padrão de medida para o julgamento, diferente daquele que serve de fundamento ao gosto; e, assim, um juízo de gosto puro não tem por fundamento de determinação nem o atrativo nem a emoção, ou, em uma palavra, nenhuma sensação como matéria do juízo estético.

§ 15. O juízo de gosto é inteiramente independente do conceito de perfeição

A finalidade objetiva só pode ser conhecida através da relação do diverso a um fim determinado, portanto através de um conceito.

Apenas isso já deixa claro que o belo, cujo julgamento tem por fundamento uma finalidade meramente formal, isto é, uma finalidade sem um fim, é inteiramente independente da representação do bem, já que esta pressupõe uma finalidade objetiva, isto é, a relação do objeto a um fim determinado.

A finalidade objetiva é ou externa, isto é, a *utilidade* do objeto, ou interna, isto é, a sua *perfeição*. Que a satisfação com um objeto, graças à qual o denominamos belo, não possa estar baseada na representação de sua utilidade, é algo que se pode perceber facilmente a partir dos dois últimos parágrafos; pois do contrário // ela não 227
seria uma satisfação imediata com o objeto, que é uma condição essencial do juízo sobre a beleza. Já uma finalidade objetiva interna, isto é, a perfeição, aproxima-se mais do predicado da beleza e, por essa razão, foi assumida como idêntica à beleza até mesmo por filósofos ilustres, ainda que com a ressalva: "se concebida de maneira confusa". É da maior importância em uma crítica do gosto decidir se a beleza também pode ser dissolvida no conceito de perfeição.

Para julgar a finalidade objetiva necessitamos sempre do conceito de um fim, e (se essa finalidade não for externa (utilidade), mas interna) do conceito de um fim interno, que contém o fundamento da possibilidade interna do objeto. Agora, assim como o fim em geral é aquilo cujo *conceito* pode ser considerado como o fundamento de possibilidade do próprio objeto, assim o conceito de uma coisa, ou *do tipo de coisa que ela deve ser* para que nela seja concebida uma finalidade objetiva, terá de vir primeiro; e a concordância do diverso dessa coisa com o conceito (que fornece a regra da ligação desse diverso nela) é a *perfeição qualitativa* de uma coisa. Disso difere inteiramente a perfeição *quantitativa*, como a completude de cada coisa em sua espécie, como um mero conceito de grandeza (da totalidade) em que *aquilo que a coisa deve ser* já é concebido como determinado de antemão, podendo-se questionar apenas se *tudo* que é requerido para tal faz parte dela. O elemento formal na representação de uma coisa, isto é, a concordância do diverso em um (independentemente do que este seja), não dá a conhecer de modo algum, por si só, uma finalidade objetiva; pois, na medida em que se faça abstração desse um *como fim* (o que a coisa deve ser), nada resta senão a finalidade subjetiva das repre-

sentações na mente daquele que intui, a qual fornece por certo uma certa finalidade do estado das representações no sujeito e, neste, uma facilidade para captar uma forma dada na imaginação, mas não a perfeição de algum objeto que fosse aqui pensado através do conceito de um fim. Se, por exemplo, encontro na floresta uma relva em torno da qual as árvores fazem um círculo, e não me represento aí um fim – como, por exemplo, o de que ela deveria servir para uma dança caipira –, não me será dado, pela mera forma, o menor
228 conceito de perfeição. // Representar-se uma finalidade *objetiva* e formal, mas sem um fim, isto é, a mera forma de uma perfeição (sem qualquer matéria ou *conceito* do que se deve visar como acordo, mesmo que fosse a mera ideia de uma legalidade em geral), é uma verdadeira contradição.

Agora, o juízo de gosto é um juízo estético, isto é, um juízo que se baseia em fundamentos subjetivos e cujo fundamento de determinação não pode ser um conceito – nem, portanto, o conceito de um fim determinado. Através da beleza, portanto, enquanto uma finalidade subjetiva e formal, não se pensa de modo algum uma perfeição do objeto, como uma finalidade supostamente formal, mas ao mesmo tempo objetiva; e a distinção entre os conceitos do belo e do bom, como se ambos fossem distintos apenas em função da forma lógica – o primeiro sendo um conceito confuso, o último um conceito claro da perfeição –, mas idênticos no que diz respeito a conteúdo e origem, é uma distinção nula, pois nesse caso não haveria uma diferença específica entre eles, e o juízo de gosto seria igual a um juízo de conhecimento, como aquele que declara algo bom; do mesmo modo como, por exemplo, quando o homem comum diz que a ação de enganar alguém é incorreta, seu juízo se funda em princípios confusos, e o do filósofo em princípios claros, sendo ambos idênticos, contudo, enquanto princípios da razão. Eu já mostrei, porém, que um juízo estético é único em sua espécie, e não fornece qualquer conhecimento do objeto (nem mesmo um conhecimento confuso), o qual só acontece por meio de um juízo lógico; ao passo que aquele, pelo contrário, só relaciona a representação (pela qual um objeto é dado) ao sujeito, não permitindo notar uma característica essencial do objeto, mas tão somente a forma conforme a fins na determinação das faculdades de representação que dele se ocupam. O juízo também se denomina estético justamente porque

o seu fundamento de determinação não é um conceito, mas o sentimento (do sentido interno) daquela harmonia no jogo das faculdades mentais, na medida em que ela somente pode ser sentida. Se, em contrapartida, quiséssemos chamar estéticos a certos conceitos confusos e o juízo objetivo que os tem por fundamento, então ou teríamos um entendimento que julga sensivelmente, ou um sentido que representa seus objetos por meio de conceitos, coisas que são ambas contraditórias. A faculdade dos conceitos, seja ela confusa ou clara, é o entendimento; e, ainda que também este pertença ao juízo de gosto enquanto juízo estético (como a todos os juízos), não se trata de um pertencimento // enquanto faculdade do conheci- 229
mento de um objeto, mas da determinação deste e de sua representação (sem conceito) segundo a relação desta com o sujeito e seu sentimento interno, e isso na medida em que tal juízo é possível segundo uma regra universal.

§ 16. Não é puro o juízo de gosto pelo qual um objeto é declarado belo sob a condição de um determinado conceito

Há dois tipos de beleza: a beleza livre (*pulchritudo vaga*) e a beleza meramente aderente (*pulchritudo adhaerens*). A primeira não pressupõe um conceito do que o objeto deve ser; a segunda pressupõe tal conceito, bem como a perfeição do objeto segundo esse conceito. A primeira designa a beleza (por si subsistente) desta ou daquela coisa; a outra, enquanto dependente de um conceito (beleza limitada), é atribuída a objetos que estão sob o conceito de um fim particular.

As flores são belezas naturais livres. À exceção do botânico, quase ninguém sabe que tipo de coisa uma flor deve ser; e mesmo o botânico, que reconhece o órgão de fecundação da planta, não leva este fim da natureza em conta quando emite um juízo sobre a flor através do gosto. Não há, portanto, como fundamento desse juízo, nenhuma perfeição de qualquer tipo, nenhuma finalidade interna relacionada à concatenação do diverso. Muitas aves (o papagaio, o colibri, a ave-do-paraíso) e uma série de crustáceos marinhos são, por si mesmos, belezas que não aderem a qualquer objeto determinado por conceitos em vista de seu fim, mas aprazem livremente

e por si mesmas. Assim, os desenhos *à la grecque*, a folhagem em molduras ou papéis de parede etc. nada significam por si mesmos: não representam nada, não representam um objeto sob determinado conceito, e são belezas livres. Também se podem contar nessa mesma espécie de belezas aquilo que na música é denominado fantasia (sem tema), e mesmo toda música sem texto.

No julgamento de uma beleza livre (segundo a mera forma), o juízo de gosto é puro. Não se pressupõe o conceito de algum fim
230 para o qual devesse servir o diverso do objeto dado, // nem, portanto, aquilo que este deveria representar – o que apenas limitaria a liberdade da imaginação que joga, por assim dizer, na observação da figura.

Mas a beleza de um ser humano (e, sob esta espécie, aquela de um homem, ou mulher, ou criança), a beleza de um cavalo, de um edifício (como uma igreja, um palácio, um arsenal, um pavilhão) pressupõem um conceito de fim que determina o que a coisa deve ser, portanto um conceito de sua perfeição; e são, portanto, belezas meramente aderentes. Assim como, pois, a ligação do agradável (da sensação) com a beleza, que só diz respeito propriamente à forma, impedia a pureza do juízo de gosto, assim a ligação do bom (ou seja, aquilo para que o diverso de uma coisa é bom, segundo seu fim) com a beleza compromete a sua pureza.

Poderíamos acrescentar a um edifício muita coisa que apraz imediatamente à intuição, desde que não fosse uma igreja, ou embelezar uma figura com todos os tipos de floreados e traços leves, mas regulares, tal como fazem os neozelandeses com as suas tatuagens, desde que não fosse um ser humano; e este poderia ter traços muito mais finos e um contorno do rosto mais aprazível e doce, desde que não devesse representar um homem, muito menos um homem guerreiro.

Agora, a satisfação com o diverso em uma coisa, em relação ao fim interno que determina a sua possibilidade, é uma satisfação fundada em um conceito, ao passo que aquela da beleza é uma satisfação que não pressupõe nenhum conceito, mas está ligada imediatamente à representação pela qual o objeto é dado (não pela

qual ele é pensado). Se, pois, o juízo de gosto relativo a esta última forma de satisfação é tornado dependente do fim contido no conceito, como ocorre em um juízo da razão, e assim limitado, então ele já não é um juízo de gosto livre e puro.

O gosto realmente ganha com essa ligação da satisfação estética à intelectual, no sentido de que é fixado; e, mesmo não sendo ele universal, podemos prescrever-lhe regras relativamente a certos objetos determinados conformemente a fins. Nesse caso, porém, estas regras também não são regras do gosto, mas apenas da união do gosto com a razão, isto é, do belo com o bom, em que o primeiro é usado como instrumento a serviço dos propósitos deste último, de modo a colocar aquela disposição mental que se conserva por si própria e // tem validade universal subjetiva na base daquele 231
modo de pensar que só é mantido através de um esforço deliberado, mas tem validade objetiva universal. Propriamente falando, porém, nem a perfeição ganha com a beleza, nem a beleza com a perfeição; como, porém, ao comparar através de um conceito a representação pela qual um objeto (*Gegenstand*) nos é dado com o objeto (*Object*) (em vista do que ele deve ser), é inevitável aproximá-la ao mesmo tempo da sensação no sujeito, quem ganha, quando os dois estados mentais entram em acordo, é a *faculdade inteira* do poder de representação.

Em relação a um objeto de fins internos determinados, um juízo de gosto somente seria puro se aquele que julga ou não tivesse um conceito desse fim, ou dele abstraísse em seu juízo. Nesse caso, porém, ainda que emitisse um juízo de gosto correto, julgando o objeto como beleza livre, ele seria alvo de censura, e da acusação de julgar equivocadamente, da parte de alguém que considerasse a beleza nesse juízo como mera característica aderente (levando em conta o fim do objeto); muito embora ambos, cada um a seu modo, estejam julgando corretamente, um segundo aquilo que tem diante dos sentidos, o outro segundo aquilo que tem no pensamento. Por meio dessa distinção, pode-se afastar muitos mal-entendidos sobre a beleza entre os juízes do gosto, mostrando-se a eles que, enquanto um se atém à beleza livre, o outro se atém à aderente; enquanto um emite um juízo de gosto puro, o outro emite um aplicado.

§ 17. Do ideal da beleza

Não pode haver uma regra objetiva do gosto que determinasse por conceitos o que é belo. Pois todo juízo originado nessa fonte é estético, isto é, tem o sentimento do sujeito, e não um conceito do objeto, como fundamento de determinação. Procurar por um princípio do gosto que fornecesse o critério universal do belo por meio de determinados conceitos é um esforço infrutífero, pois o que se procura é impossível e em si mesmo contraditório. A comunicabilidade universal da sensação (da satisfação ou da insatisfação), em especial a comunicabilidade que se dá sem conceitos, bem como a
232 unanimidade, tanto quanto possível, de todos os tempos // e povos em relação a esse sentimento na representação de certos objetos: eis aí o critério empírico, por mais fraco e insuficiente para uma conjectura que seja, para derivar o gosto, assim assegurado por meio de exemplos, do fundamento, comum a todos os homens e profundamente oculto, da unanimidade no julgamento das formas sob as quais nos são dados objetos.

Por isso se veem alguns produtos do gosto como *exemplares*, mas não como se o gosto pudesse ser adquirido imitando-se os outros. Pois o gosto tem de ser uma faculdade própria de cada um; quem imita um modelo, de todo modo, mostra realmente habilidade ao consegui-lo, mas só mostra gosto na medida em que seja capaz de julgar o modelo por si mesmo[17]. Disso se segue, porém, que o modelo supremo, o arquétipo do gosto, é uma mera ideia que cada qual tem de produzir em si mesmo, para segundo ela julgar tudo o que é objeto do gosto, tudo o que é exemplo de um julgamento por meio do gosto, e mesmo o que é o gosto de cada um. *Ideia* significa propriamente um conceito da razão, e *ideal* significa a representação de um singular como ser adequado à ideia. Assim, aquele arquétipo do gosto, que se baseia claramente na ideia racional indeterminada de um máximo e, no entanto, não pode ser representado

---

17. No caso das artes retóricas, os modelos do gosto têm de ser concebidos em uma língua morta e erudita; em língua morta para não sofrer as modificações, inevitáveis em línguas vivas, pelas quais expressões nobres são transformadas em vulgares, expressões habituais em ultrapassadas, e expressões recentemente criadas são extinguidas em um curto espaço de tempo; e em língua erudita porque esta tem uma gramática que não se submete a mudanças arbitrárias da moda, tendo antes a sua regra imutável.

por conceitos, mas somente em uma exposição singular, pode ser melhor designado como o ideal do belo, um tal que, mesmo não estando em posse dele, nos empenhamos todavia em produzir. Ele será, contudo, um mero ideal da imaginação, justamente porque não se baseia em conceitos, mas na exposição; e a faculdade da exposição é, no entanto, a imaginação. – Como chegamos então a um tal ideal da beleza? A priori ou empiricamente? Ou: Que gênero do belo é capaz de um ideal?

Convém observar, primeiramente, que a beleza para a qual se deve buscar um ideal não poderia ser uma beleza *vaga*, mas sim uma *fixada* pelo conceito de uma finalidade objetiva, e não poderia, por conseguinte, ser o objeto de um juízo de gosto inteiramente puro, mas teria de pertencer a um juízo parcialmente intelectualizado. // Ou seja: independentemente do tipo de fundamentos do 233
julgar onde o ideal deve ter lugar, tem de haver aí alguma ideia da razão, segundo determinados conceitos, capaz de determinar a priori o fim em que se baseia a possibilidade interna do objeto. Não podemos conceber um ideal de belas flores, de um belo mobiliário ou de uma bela paisagem. Mas também não podemos representar-nos um ideal em relação à beleza dependente de determinados fins, como, por exemplo, em uma bela residência, uma bela árvore, um belo jardim etc.; supostamente, porque os fins não são suficientemente determinados e fixados por seu conceito e, portanto, a finalidade é praticamente tão livre quanto na beleza *vaga*. Somente aquilo que tem o fim de sua existência em si mesmo, o *ser humano*, pode determinar os seus próprios fins através da razão, ou, quando tem de extraí-los da percepção externa, pode todavia aproximá-los dos fins essenciais e universais e, então, julgar a sua consonância com estes esteticamente; esse ser humano é, portanto, um ideal da *beleza*, do mesmo modo como, entre todos os objetos do mundo, apenas a humanidade em sua pessoa, como inteligência, é capaz do ideal da *perfeição*.

Mas há dois elementos aqui envolvidos: *primeiramente*, a *ideia normal* estética, que é uma intuição singular (da imaginação) que representa o padrão de medida de seu julgamento como uma coisa pertencente a uma espécie particular de animal; *em segundo lugar*, a *ideia da razão*, que faz dos fins da humanidade, que não

podem ser representados sensivelmente, o princípio do julgamento de sua figura, através da qual eles se revelam como o seu efeito no fenômeno. A ideia normal tem de retirar da experiência os seus elementos para a figura de um animal de uma espécie particular; mas a maior finalidade na construção da figura que possa servir como padrão universal de medida do julgamento estético de cada singular dessa espécie, a imagem que ficou, como que propositalmente, no fundamento da técnica da natureza, e serve ao gênero como um todo, mas não a um singular isolado, reside tão somente na ideia daquele que julga – a qual, no entanto, com suas proporções enquanto ideia estética, pode ser apresentada por inteiro, *in concreto*, em uma imagem-modelo. Para tornar em alguma medida compreensível como isso acontece (Pois quem poderia desvendar por completo o segredo da natureza?), tentaremos encontrar uma explicação psicológica.

É preciso observar que, de um modo que nos é inteiramente
234 incompreensível, // a imaginação pode não apenas rememorar ocasionalmente, mesmo depois de um longo tempo, os signos relativos a certos conceitos, mas também reproduzir a imagem e a figura do objeto a partir de um inexprimível número de objetos de diversas espécies, ou mesmo de uma única e mesma espécie; e, quando a mente se põe a fazer comparações, ela pode até, ao que tudo indica efetivamente (mesmo que insuficientemente para a consciência), superpor uma imagem à outra e, através da congruência de muitas da mesma espécie, obter um meio-termo que sirva de medida comum a todas. Se alguém que já viu mil adultos do sexo masculino quiser aferir comparativamente a altura normal, a imaginação superpõe (segundo minha opinião) um grande número de imagens (talvez todas as mil) umas às outras; e, se me for permitido fazer uma analogia com a exposição ótica, a *altura média* será reconhecível no espaço onde a maioria se une e no interior do contorno do lugar iluminado pela cor mais carregada, e será equidistante em altura e largura dos limites extremos da maior e da menor estatura – e esta será a estatura de um homem belo. (Poderíamos chegar ao mesmo resultado mecanicamente, se somássemos por nós mesmos as mil alturas e larguras (e grossuras) e dividíssemos a soma por mil. Mas a imaginação faz exatamente o mesmo por um efeito dinâmico produzido pela impressão dessas figuras, repetida incontáveis

vezes, sobre o órgão do sentido interno.) Se, de maneira similar, procurarmos agora para esse homem médio a cabeça média, para esta o nariz médio, e assim por diante, o fundamento será essa figura da ideia normal do homem belo, no país onde essa comparação for feita; assim, um negro deve necessariamente, sob essas condições empíricas, ter uma ideia normal da beleza da figura diferente daquela do branco, e o chinês uma diferente daquela do europeu. Com o modelo de um belo cavalo ou cão (de uma certa raça) ocorreria o mesmo. – Essa *ideia normal* não é deduzida de proporções extraídas da experiência como *regras determinadas*; é antes em conformidade com ela que as regras do julgamento se tornam possíveis. Ela é, por entre todas as intuições singulares dos indivíduos, de muitos modos distintas, a imagem flutuante para toda a espécie, uma imagem que a natureza colocou como arquétipo de suas produções em uma mesma espécie, // mas que parece nunca ter 235
atingido inteiramente em um singular. Ela não é, de modo algum, o *arquétipo* completo da *beleza* nessa espécie, mas somente a forma que constitui a condição indispensável de toda beleza, portanto a mera *correção* na exposição da espécie. Como se dizia do famoso *Doríforo* de *Policleto*, ela é a *regra* (também para isso se poderia utilizar, em sua espécie, a vaca de *Miro*). Exatamente por isso, ela não pode conter nada de especificamente característico; pois do contrário ela não seria *ideia normal* para a espécie. A sua exposição também não apraz pela beleza, mas apenas porque não contradiz nenhuma condição exclusiva sob a qual uma coisa dessa espécie pode ser bela. A exposição é apenas academicamente correta[18].

Da *ideia normal* do belo também se distingue ainda o *ideal* do belo, que só se pode esperar, por razões já indicadas, da *figura humana*. É nesta, com efeito, que consiste o ideal na expressão do

---

18. Descobriremos que um rosto perfeitamente regular, de alguém que o pintor gostaria de pedir para posar como modelo, não costuma dizer nada, pois nada contém de característico e, portanto, exprime mais a ideia da espécie do que o específico em uma pessoa. O tipo de caracterização que exagera, isto é, que corrompe a própria ideia normal (da finalidade da espécie), denomina-se *caricatura*. Também a experiência mostra que, em geral, aqueles rostos que são inteiramente regulares revelam apenas um homem internamente medíocre; supostamente (se podemos supor que a natureza exprime na exterioridade as proporções da interioridade) porque, se nenhuma disposição de ânimo se destaca em relação àquelas proporções requeridas tão somente para constituir um homem sem defeitos, não se pode esperar então nada daquilo que se denomina *gênio*, onde a natureza parece afastar-se das relações habituais das faculdades mentais em benefício de uma única.

elemento *moral*, sem o qual o objeto não aprazeria nem universal nem positivamente (mas apenas negativamente, em uma exposição academicamente correta). A expressão visível das ideias morais, que dominam os homens internamente, só pode, de fato, ser extraída da experiência; mas para tornar visível, por assim dizer, na expressão corporal (como efeito da interioridade), a sua ligação com tudo aquilo que nossa razão conecta ao bom moral na ideia da mais elevada finalidade, os bens da alma, ou a pureza, ou a força, ou a paz etc., para isso é necessário que as ideias da razão pura e o grande poder da imaginação se unifiquem seja naquele que quer simplesmente julgá-las, seja, com tanto mais razão, naquele que quer apresentá-las.
236 A correção de tal ideal da beleza // se mostra no fato de ele não permitir que nenhum atrativo sensível se misture à satisfação com o seu objeto, mas, ainda assim, favorecer um grande interesse por ele; o que mostra, por seu turno, que o julgamento segundo tal padrão de medida nunca pode ser puramente estético, e que o julgamento segundo um ideal da beleza não é um mero juízo de gosto.

Definição do belo deduzida desse terceiro momento

Beleza é a forma da *finalidade* de um objeto, na medida em que é percebida nele sem a *representação de um fim*[19].

Quarto momento do juízo de gosto (quanto à modalidade da satisfação com o objeto)

§ 18. O que é a modalidade de um juízo de gosto

Posso dizer de qualquer representação que é ao menos *possível* ela (como conhecimento) estar ligada a um prazer. Da-

---

19. Poder-se-ia objetar, contra essa definição, que há coisas nas quais se vê uma forma conforme a fins sem que nelas reconhecer um fim; por exemplo, os utensílios de pedra, frequentemente retirados de velhos túmulos, que, dotados de um orifício, parecem servir para alças, e que, embora revelem claramente em sua figura uma finalidade, para a qual não se reconhece um fim, nem por isso podem ser declarados belos. Agora, basta que se considere algo como uma obra de arte para admitir que sua figura é relacionada a algum propósito e a um fim determinado. Donde não haver também qualquer satisfação imediata na sua intuição. Já uma flor, por exemplo uma tulipa, é considerada bela porque se encontra em sua percepção uma finalidade que, do modo como a julgamos, não é relacionada a qualquer fim.

quilo que denomino *agradável*, digo que ele *realmente* produz prazer em mim. Do *belo*, porém, concebemos que tem uma relação *necessária* à satisfação. Agora, esta necessidade é de um tipo particular: não é uma necessidade objetiva, // em que se pudesse conhecer a priori que todos *sentirão* essa satisfação com o objeto que denominei belo; também não é uma necessidade prática, em que, por meio de conceitos de uma vontade racional, que serve de regra a seres que agem livremente, essa satisfação seria a consequência necessária de uma lei objetiva, não significando senão que se deve simplesmente (sem outro propósito) agir de certo modo. Como necessidade que é pensada em um juízo estético, ela só pode, na verdade, ser denominada *exemplar*, isto é, uma necessidade do assentimento *de todos* a um juízo que é considerado como exemplo de uma regra universal que não pode ser fornecida. Uma vez que um juízo estético não é um juízo objetivo nem de conhecimento, essa necessidade não pode ser derivada de conceitos determinados e, portanto, não é apodítica. Menos ainda pode ela ser deduzida da universalidade da experiência (de uma unanimidade completa dos juízos sobre a beleza de um certo objeto). Pois, além de a experiência dificilmente poder fornecer-nos exemplos em número suficiente, não pode fundar-se em juízos empíricos um conceito da necessidade desses juízos. 237

§ 19. A necessidade subjetiva que atribuímos ao juízo de gosto é condicionada

O juízo de gosto visa o assentimento de todos; e quem declara algo belo pretende que todos *devem* aprovar o objeto em questão e igualmente declará-lo belo. O *dever* no juízo estético, portanto, mesmo com todos os dados requeridos para o julgamento, só é enunciado condicionadamente. Busca-se o assentimento dos demais porque se tem um fundamento que é comum a todos; e nós poderíamos mesmo contar com esse assentimento, desde que tivéssemos sempre a certeza de que o caso está sendo subsumido corretamente sob tal fundamento como regra do assentimento.

§ 20. A condição da necessidade pretendida por um juízo de gosto é a ideia de um sentido comum

Se os juízos de gosto tivessem (como os juízos de conhecimento) um princípio objetivo determinado, aquele que os proferisse
238 segundo esse princípio // poderia pretender à necessidade incondicionada de seu juízo. Se não tivessem qualquer princípio, tal como o juízo do mero gosto sensível, a ninguém ocorreria cogitar a sua necessidade. Eles devem, portanto, ter um princípio subjetivo que determina o que apraz ou não apraz somente pelo sentimento, e não por conceitos, mas ainda assim de maneira universalmente válida. Tal princípio só poderia ser considerado, contudo, um *sentido comum*; o qual se distingue essencialmente do entendimento comum, que também se costuma denominar sentido comum (*sensus communis*), pelo fato de este último julgar não apenas segundo o sentimento, mas sempre segundo conceitos, ainda que estes últimos não passem, em geral, de princípios obscuramente representados.

Assim, é somente sob a pressuposição de que há um sentido comum (pelo qual, porém, não entendemos um sentido externo, mas o efeito do livre jogo de nossas faculdades cognitivas), sob a pressuposição, digo eu, de um tal sentido comum, que o juízo de gosto pode ser proferido.

§ 21. Se temos bons fundamentos para pressupor um sentido comum

Conhecimentos e juízos têm de poder, juntamente com a convicção que os acompanha, ser universalmente comunicados; pois, do contrário, não lhes corresponderia um acordo com o objeto: eles seriam todos um mero jogo subjetivo das faculdades representativas, exatamente como quer o ceticismo. Se, no entanto, os conhecimentos devem poder ser comunicados, então também o estado de ânimo, isto é, a disposição das forças cognitivas para o conhecimento em geral, em especial aquela proporção que é adequada a uma representação (pela qual um objeto nos é dado) para dela fazer um conhecimento, têm de poder ser universalmente comunicados, pois sem isto, como condição subjetiva do conhecer, o co-

nhecimento não poderia surgir como efeito. Isso sempre acontece, de fato, quando um objeto dado ativa a imaginação, através dos sentidos, para combinar o diverso, e a imaginação, por seu turno, ativa o entendimento para colocar esse diverso sob uma unidade em conceitos. Mas essa concordância das faculdades cognitivas tem uma proporção diferente conforme a diferença dos objetos que são dados. Mas tem de haver uma, ainda assim, em que essa relação interna de ativação (de uma pela outra) seja a mais adequada para ambas as faculdades mentais com vistas ao conhecimento em geral // (de objetos dados); e esta concordância não pode ser determina- 239
da senão pelo sentimento (e não segundo conceitos). Agora, como também essa concordância precisa, ela própria, ser universalmente comunicada, e com ela, portanto, o sentimento que se tem dela (em uma representação dada); e como a comunicabilidade universal de um sentimento pressupõe, todavia, um sentido comum, então há bons fundamentos para admitir este último (sem entrar por isso em observações psicológicas) como a condição necessária da comunicabilidade universal de nosso conhecimento, a qual tem de ser pressuposta em qualquer lógica ou princípio do conhecimento que não seja cético.

§ 22. A necessidade do assentimento universal pensado em um juízo de gosto é uma necessidade subjetiva representada como objetiva sob a pressuposição de um sentido comum

Em todos os juízos pelos quais declaramos algo belo, não admitimos que ninguém tenha uma opinião diferente, mesmo sem fundar nosso juízo em conceitos, mas em nosso sentimento – o qual tomamos por fundamento, portanto, não como sentimento privado, mas como um sentimento comunitário. Agora, esse sentido comum não pode, quanto a isso, estar fundado na experiência, já que pretende legitimar juízos que contêm um dever: ele não diz que todos *irão* concordar com nosso juízo, mas que *devem* fazê-lo. Assim, o sentido comum, de cujo juízo dou aqui, como um exemplo, o meu juízo de gosto, atribuindo-lhe por isso uma validade *exemplar*, é uma mera norma ideal sob cuja pressuposição posso considerar

como regra para todos, com razão, um juízo que com ela concorde e a satisfação com um objeto expressa neste juízo; pois, embora o princípio só possa ser admitido subjetivamente, ele o é como um princípio subjetivamente universal (uma ideia necessária para todos) no que diz respeito à unanimidade de diferentes julgadores, como se exigisse um assentimento objetivo universal – desde que se tenha a certeza de estar efetuando corretamente a subsunção.

Essa norma indeterminada de um sentido comum é realmente pressuposta por nós: isto é demonstrado por nossa pretensão a
240 emitir juízos de gosto. // Se esse sentido comum de fato existe, como princípio constitutivo da possibilidade da experiência, ou se algum princípio mais elevado da razão apenas estabelece, como princípio regulativo para nós, que antes de tudo devemos produzir em nós um sentido comum para fins mais elevados; se, pois, o gosto é uma faculdade originária e natural, ou apenas a ideia de uma faculdade artificial a ser ainda adquirida, de tal modo que um juízo de gosto, com sua suposição de um assentimento universal, seria tão somente, de fato, uma exigência da razão para produzir tal unanimidade no modo de sentir, e o dever, isto é, a necessidade objetiva da confluência do sentimento de todos com o sentimento de cada um, significaria apenas a possibilidade de entrar aqui em acordo, constituindo o juízo de gosto um mero exemplo da aplicação desse princípio: tais são questões que não podemos nem queremos ainda investigar, tendo antes de proceder à dissolução da faculdade do gosto em seus elementos e, por fim, à sua unificação na ideia de um sentido comum.

Definição do belo decorrente do quarto momento

Belo é aquilo que se conhece, sem conceitos, como efeito de uma satisfação *necessária*.

Observação geral à primeira seção da Analítica

Quando se extrai o resultado da análise acima, percebe-se que tudo decorre do conceito de gosto: que ele é uma faculdade do julgamento de um objeto em relação à *livre legalidade* da imaginação. Se, pois, a imaginação tem de ser considerada, no juízo de

gosto, em sua liberdade, então ela não será vista, a princípio, como reprodutiva, tal como é quando subordinada às leis de associação, mas como produtiva e espontânea (como criadora de formas arbitrárias de intuições possíveis); e, ainda que na apreensão de um dado objeto dos sentidos ela esteja ligada a uma forma determinada desse objeto e, assim, não tenha um livre jogo (como na poesia), é perfeitamente compreensível que o objeto possa fornecer-lhe justamente a forma // contendo uma composição do diverso que, se 241
deixada livremente a si mesma, a própria imaginação projetaria, em consonância com a *legalidade do entendimento* em geral. Agora, que a *imaginação* seja *livre* e, não obstante, *por si mesma conforme a leis*, isto é, que traga consigo uma autonomia, isto constitui uma contradição. Somente o entendimento dá a lei. Se, no entanto, a imaginação é forçada a proceder segundo uma lei determinada, então o seu produto é, no que diz respeito à forma, determinado por conceitos, quanto a como ele deve ser; nesse caso, porém, a satisfação não é, como foi mostrado acima, uma satisfação com o belo, mas com o bom (com a perfeição, em todo caso com a perfeição meramente formal), e o juízo não é um juízo através do gosto. Assim, é somente uma legalidade sem leis, e um acordo subjetivo da imaginação com o entendimento (sem um acordo objetivo) – já que a representação é relacionada ao conceito determinado de um objeto – que podem coexistir com a livre legalidade do entendimento (que também pode ser denominada finalidade sem fins) e com a peculiaridade de um juízo de gosto.

Agora, figuras geométricas regulares, como uma figura circular, um quadrado, um cubo etc. são comumente apresentadas pelos críticos do gosto como os exemplos mais simples e indubitáveis da beleza; e, no entanto, são denominadas regulares justamente porque não se pode representá-las de outro modo a não ser considerando-as as meras apresentações de um conceito determinado que prescreve a regra a tal figura (a única regra sob a qual ela é possível). Logo, um dos dois tem de estar errado: ou esse juízo dos críticos, que atribui beleza às referidas figuras, ou o nosso, que vê a finalidade sem conceito como necessária à beleza.

Dificilmente alguém julgará necessário um homem de gosto para encontrar mais satisfação em uma figura circular do que em

um traçado disforme, ou mais satisfação em um quadrado equilátero de ângulos iguais do que em um quadrado oblíquo, de lados desiguais e como que deformado; pois isso é próprio ao entendimento comum apenas, e não ao gosto. Onde se percebe um propósito como, por exemplo, o de julgar a grandeza de um lugar, ou o de, em uma divisão, tornar compreensível a relação das partes entre si e com o todo, aí são necessárias figuras regulares, e aliás da espécie mais simples; e a satisfação não repousa imediatamente na visão da
242 figura, mas na sua utilidade // para todos os propósitos possíveis. Um cômodo cujas paredes formam ângulos agudos, um jardim de tal tipo, e mesmo toda ruptura de simetria, seja na figura dos animais (por exemplo, ter um olho só), dos edifícios ou dos canteiros de flores, desagrada porque é contrário à finalidade – não apenas em termos práticos, relativamente a um uso determinado dessas coisas, mas também para o seu julgamento em vista dos mais diversos propósitos. E este não é o caso do juízo de gosto, que, quando puro, liga imediatamente a satisfação ou a insatisfação, sem levar em conta o uso ou um fim, à mera *contemplação* do objeto.

A regularidade que conduz ao conceito de um objeto é realmente a condição indispensável (*conditio sine qua non*) para abarcar o objeto em uma única representação e determinar o diverso na forma desse objeto. Esta determinação é um fim no que diz respeito ao conhecimento; e, quanto a este, também está sempre ligada a uma satisfação (que acompanha o atingimento de qualquer propósito, mesmo o meramente problemático). Nesse caso, porém, ela é tão somente a aprovação à solução de uma tarefa, e não a ocupação livre – e indeterminada quanto aos fins – das faculdades mentais com aquilo que denominamos belo, e na qual o entendimento está a serviço da imaginação, e não esta a serviço dele.

Em uma coisa que só é possível mediante um propósito, um edifício, mesmo um animal, a regularidade, que consiste na simetria, tem de exprimir a unidade da intuição que acompanha o conceito do fim, e pertence ao conhecimento. Onde, entretanto, somente deve ser mantido um livre jogo das faculdades representativas (mesmo sob a condição de que o entendimento não seja prejudicado com isso) – em parques, decoração de ambientes, todos os tipos de utensílios de bom gosto etc. –, a regularidade, que se apresenta como coerção, será evitada ao máximo; daí que o gosto inglês

nos jardins, ou o gosto barroco nos móveis, forcem a liberdade da imaginação a aproximar-se do grotesco, mas, ao mesmo tempo, nesse desprendimento de toda coerção das regras, proporcionem a ocasião para que o gosto possa mostrar sua maior perfeição nos projetos da imaginação.

Tudo que é rigidamente regular (que se aproxima da regularidade matemática) tem em si algo que repugna ao gosto: a sua contemplação não oferece qualquer entretenimento, mas, ao contrário, // a menos que tenha como propósito expresso o conhecimento 243
ou um fim prático, entedia. Em contrapartida, aquilo com que a imaginação pode jogar, de maneira espontânea e em conformidade com fins, é sempre novo para nós, e sua visão nunca cansa. Em sua descrição de Sumatra, *Marsden* observa que lá as belezas livres da natureza cercam o observador por todos os lados e, assim, deixam de ser tão encantadoras para ele; em contrapartida, um jardim de pimentas em que as hastes sobre as quais este vegetal se enrola formassem entre si alamedas paralelas teria muito atrativo para ele caso o encontrasse no meio da floresta; e conclui disso que a beleza selvagem, aparentemente desregrada, apraz apenas, como variação, a quem está saturado da beleza regular. Mas ele poderia ter tentado deter-se por um dia em seu jardim de pimentas para dar-se conta de que, uma vez que o entendimento entrasse em acordo com a ordem, de que ele sempre tem necessidade, o objeto deixaria de entretê-lo, impondo antes um constrangimento à imaginação; ao passo que natureza, que ali é superabundante em diversidade até a opulência, e não está submetida a nenhuma coação por regras artificiais, poderia fornecer nutrição constante para o seu gosto. – Mesmo o canto dos pássaros, que não podemos submeter a quaisquer regras musicais, parece ter mais liberdade e conter mais para o gosto do que até mesmo um canto humano conduzido segundo todas as regras da arte musical; pois ficamos saturados deste último, quando repetido com frequência e por muito tempo, muito mais rapidamente do que daquele. Mas aqui parecemos confundir a nossa participação na alegria de um pequeno e querido animalzinho com a beleza de seu canto, o qual, quando imitado por humanos de maneira precisa (como acontece por vezes com as notas do rouxinol), soa inteiramente insípido aos nossos ouvidos.

Objetos belos devem ser ainda distinguidos das belas vistas que temos dos objetos (que frequentemente, em função da distância, não podemos mais reconhecer com clareza) Nestas últimas o gosto não parece prender-se tanto àquilo que a imaginação *abarca* nesse campo quanto àquilo que aí fornece ocasião para a *poesia*, isto é, as autênticas fantasias com que a mente se entretém, sendo continuamente despertada pela diversidade com que o olho depara – tal como acontece, por exemplo, na visão das figuras cambiantes de um fogo de lareira ou de um riacho murmurejante, ambos os quais
244 // não são belezas, mas trazem consigo um atrativo para a imaginação, já que entretêm o seu livre jogo.

Segundo livro – Analítica do sublime

§ 23. Passagem da faculdade de julgamento do belo para a do sublime

O belo coincide com o sublime em que ambos aprazem por si mesmos. Além disso, ambos pressupõem não um juízo dos sentidos ou um juízo lógico-determinante, mas um juízo de reflexão, e, consequentemente, a satisfação não depende de uma sensação, como no agradável, nem de um conceito determinado, como na satisfação com o bom; apesar disso, ela é relacionada a conceitos, ainda que indeterminados, e, assim, se conecta à mera exposição ou à faculdade de exposição. Com isso, a faculdade de exposição, ou imaginação, é considerada, em uma intuição dada, como estando em acordo com a *faculdade de conceitos* do entendimento ou da razão, como um estímulo a estas últimas. Por isso ambos os juízos são também *singulares* e, entretanto, apresentam-se como universalmente válidos em vista de cada sujeito, ainda que só tenham pretensões relativamente ao sentimento de prazer, e não a um conhecimento do objeto.

Agora, também saltam aos olhos notáveis diferenças entre eles. O belo da natureza diz respeito à forma do objeto, que consiste na limitação; o sublime, em contrapartida, também pode ser encontrado em um objeto sem forma, desde que a ilimitação seja representada nele, ou por ocasião dele, e, todavia, também seja aí pensada

a sua totalidade; de modo que o belo parece poder ser assumido como a exposição de um conceito indeterminado do entendimento, e o sublime como a de um conceito indeterminado da razão. Assim, a satisfação é ali ligada à representação da *qualidade*, e aqui à da *quantidade*. A última satisfação também se distingue inteiramente da primeira no que diz respeito à sua espécie: enquanto esta (o belo) traz diretamente consigo um sentimento de estimulação da vida e, portanto, pode ser associada a atrativos e // a uma imagi- 245
nação que joga, aquela (o sentimento do sublime) é um prazer que surge apenas indiretamente, a saber, sendo engendrado pelo sentimento de uma inibição momentânea das forças vitais e do forte transbordamento das mesmas que a ela se segue imediatamente; e não parecendo ser, portanto, enquanto emoção, um jogo, mas antes algo sério com que a imaginação se ocupa. Por isso ela também não pode ser associada a atrativos; e, na medida em que a mente não é apenas atraída pelo objeto, mas também, alternadamente, sempre repelida por ele, a satisfação com o sublime não contém tanto um prazer positivo, mas antes admiração ou respeito, isto é, um prazer que merece ser denominado negativo.

Porém, a diferença interna mais importante do sublime em relação ao belo é a seguinte: se primeiramente, como é justo, só levamos aqui em consideração o sublime nos objetos naturais (o sublime da arte é sempre limitado pelas condições da concordância com a natureza), a beleza natural (autossuficiente) traz consigo uma finalidade em sua forma, pela qual o objeto parece como que predeterminado para a nossa faculdade de julgar, e, assim, constitui em si um objeto da satisfação; aquilo que, pelo contrário, desperta em nós o sentimento do sublime na pura e simples apreensão, sem quaisquer raciocínios, pode parecer, quanto à forma, contrário a fins para a nossa faculdade de julgar, inadequado à nossa faculdade de exposição e, por assim dizer, uma violência para a nossa imaginação, mas, ainda assim, será por isso mesmo julgado tanto mais sublime.

Vê-se aqui desde logo, porém, que, em geral, nos exprimimos incorretamente ao denominar sublime algum *objeto da natureza*, ainda que pudéssemos, com razão, denominar belos muitos desses objetos; pois como poderíamos caracterizar com uma expressão de

assentimento aquilo que é apreendido como em si contrário a fins? O máximo que podemos dizer é que o objeto é adequado para a exposição de uma sublimidade que se encontra na mente; pois o autêntico sublime não pode estar contido em uma forma sensível, já que só diz respeito a ideias da razão – as quais, mesmo não sendo possível uma exposição que lhes fosse adequada, são, justamente por essa inadequação (que pode ser expressa sensivelmente), evocadas e reavivadas na mente. Assim, o vasto oceano agitado por tempestades não pode ser denominado sublime. Sua visão é pavo-
246 rosa; e é preciso já ter enchido a mente com muitas ideias // para que ela possa ser determinada por tal intuição a um sentimento que é ele próprio sublime, na medida em que a mente é estimulada a abandonar a sensibilidade e ocupar-se de ideias que contêm uma mais elevada finalidade.

A beleza natural autossuficiente nos revela uma técnica da natureza que a torna representável como um sistema segundo leis cujo princípio, que não encontramos em toda a nossa faculdade do entendimento, é o de uma finalidade relativa ao uso da faculdade de julgar em vista dos fenômenos, de tal modo que estes não tenham de ser julgados apenas como pertencentes à natureza em seu mecanismo sem fins, mas também em analogia com a arte. Embora não amplie efetivamente o nosso conhecimento dos objetos da natureza, essa finalidade estende o nosso conceito da natureza, desta como mero mecanismo, até o conceito dela como arte, o qual convida a profundas investigações sobre a possibilidade de tal forma. Mas naquilo que nela costumamos denominar sublime não há absolutamente nada que conduza a princípios objetivos ou formas da natureza conformes a estes; é antes no seu caos e na sua mais selvagem e desregrada desordem e devastação que, onde quer que se possa contemplar a grandeza e o poder, a natureza costuma despertar as ideias do sublime. Isso nos permite notar que o conceito do sublime da natureza é muito menos importante e rico em consequências do que aquele do belo, e que ele não indica nada de conforme a fins na própria natureza, mas apenas no possível *uso* de suas intuições para fazer com que possamos sentir em nós uma finalidade inteiramente independente da natureza. Para o belo da natureza temos de procurar um fundamento fora de nós, ao passo que para o sublime só temos de procurá-lo em nós e no modo de

pensar que introduz sublimidade na representação da natureza – uma observação provisória muito necessária, que separa inteiramente as ideias do sublime daquelas de uma finalidade da natureza, e faz da teoria sobre tais ideias um mero apêndice do julgamento estético da finalidade da natureza, já que com ela não é representada nenhuma forma particular nesta última, mas apenas desenvolvido um uso conforme a fins que a imaginação faz de suas representações.

// 247

§ 24. Da divisão de uma investigação do sentimento do sublime

No que diz respeito à divisão dos momentos do julgamento estético dos objetos, em relação ao sentimento do sublime, a analítica poderá continuar segundo o mesmo princípio, tal como ocorreu na análise do juízo de gosto. Pois, enquanto juízo da faculdade de julgar estética reflexionante, a satisfação com o sublime, do mesmo modo como a satisfação com o belo, tem de ser universalmente válida quanto à *quantidade*, sem interesse quanto à *qualidade*, e, no que concerne à *relação*, tornar representável uma finalidade subjetiva e, no que concerne à *modalidade*, torná-la representável como necessária. Aqui, portanto, o método não se distanciará daquele que foi adotado no último livro: mas é preciso ter em conta que, enquanto ali o juízo estético dizia respeito à forma do objeto, e nós começávamos pela investigação da qualidade, aqui, onde a ausência de forma pode aparecer naquilo que denominamos sublime, começaremos pela quantidade como o primeiro momento do juízo estético – algo cuja razão se pode compreender a partir do parágrafo precedente.

Mas a análise do sublime necessita de uma divisão de que a do belo não necessitava, qual seja, a distinção entre o sublime matemático e o sublime dinâmico.

Pois, uma vez que o sentimento do sublime traz consigo, como sua essência, um *movimento* da mente ligado ao julgamento do objeto, ao passo que no belo o gosto pressupõe e mantém a mente

em uma *tranquila* contemplação, esse movimento deve ser julgado como subjetivamente conforme a fins (pois o sublime apraz): ele será, portanto, relacionado pela imaginação ou à *faculdade de conhecimento* ou à *faculdade de desejar* – em ambos os casos, contudo, a finalidade da representação dada somente será julgada relativamente à *faculdade* (sem fim ou interesse); pois no primeiro ela acompanha o objeto como uma disposição *matemática* da imaginação, e no segundo como uma disposição *dinâmica*, sendo o objeto, portanto, representado como sublime das duas referidas. maneiras.

248 //

A. O sublime matemático

§ 25. Definição nominal do sublime

Denominamos *sublime* aquilo que é *absolutamente grande*. Ser grande, porém, e ser uma grandeza, são dois conceitos diferentes (*maginitudo* e *quantitas*). Do mesmo modo, *simplesmente* (*simpliciter*) *dizer* que algo é grande é inteiramente diferente de dizer que algo é *absolutamente grande* (*absolute non comparative magnum*). O último é *algo que é grande além de qualquer comparação*. Mas o que quer dizer a expressão de que algo é grande, ou pequeno, ou mediano? Não se trata aí de um conceito puro do entendimento, menos ainda de uma intuição sensível; e ainda menos um conceito da razão, pois não traz consigo um princípio do conhecimento. Tem de ser, portanto, um conceito da faculdade de julgar, ou deste derivar-se, e colocar como fundamento uma finalidade subjetiva da representação em relação à faculdade de julgar. Que algo seja uma grandeza (*quantum*) pode ser reconhecido a partir da própria coisa, sem qualquer comparação com outras, quando a multiplicidade do homogêneo constitui uma unidade. Quanto a saber o *quão grande* ela é, para isso se requer sempre outra coisa, que também seja uma grandeza, para aferir a sua medida. Uma vez, porém, que no julgamento da grandeza não se trata apenas da

multiplicidade (número), mas também da grandeza da unidade (da medida), e esta última, por seu turno, demanda sempre outra coisa como medida, com a qual ela possa ser comparada, percebemos então que a determinação de grandeza dos fenômenos não pode jamais oferecer um conceito absoluto de grandeza, mas apenas um conceito comparativo.

Agora, se simplesmente digo que algo é grande, parece que não tenho qualquer comparação em mente, não ao menos com uma medida objetiva, pois assim não é determinado o quão grande o objeto é. Ainda que o padrão de medida seja meramente subjetivo, nem por isso o juízo deixa de ter pretensão a uma determinação universal; os juízos "o homem é belo" e "o homem é grande" não se limitam apenas ao sujeito que julga, mas, como juízos teóricos, exigem o assentimento de todos.

// Uma vez, porém, que em um juízo pelo qual algo é caracte- 249
rizado simplesmente como grande, não se quer dizer apenas que o objeto tem uma grandeza, mas que esta é atribuída a ele de maneira privilegiada, em detrimento de muitos outros da mesma espécie, sem que, todavia, esse privilégio seja determinado com precisão; sob ele é posto, como fundamento, um padrão de medida que se pressupõe poder ser admitido como idêntico para todos, e que não serve para um julgamento lógico da grandeza (determinado matematicamente), mas sim para um julgamento estético da mesma, já que é um padrão de medida meramente subjetivo no fundamento do juízo reflexionante sobre a grandeza. De resto, ele pode ser empírico, como, por exemplo, a grandeza média dos seres humanos que conhecemos, dos animais de certa espécie, árvores, casas, montanhas etc.; ou pode ser um padrão de medida dado, que é limitado, no sujeito que julga, pela falta de condições subjetivas da exposição in concreto, como no domínio prático – a grandeza de uma certa virtude, da liberdade pública e da justiça em um país – ou no teórico – a grandeza da correção ou incorreção de uma observação feita, de uma medida etc.

É digno de nota, aqui, que, mesmo que não tenhamos qualquer interesse pelo objeto, isto é, que a existência do mesmo nos seja indiferente, a sua grandeza possa, ainda que ele seja considerado como sem forma, trazer consigo uma satisfação universalmente

comunicável, contendo, portanto, a consciência de uma finalidade subjetiva no uso de nossa faculdade de conhecimento; mas não, digamos, uma satisfação com o objeto, como no belo (já que pode ser sem forma), em que a faculdade de julgar reflexionante se encontra, relativamente ao conhecimento em geral, disposta em finalidade, e sim uma satisfação com a ampliação da imaginação em si mesma.

Se (sob as limitações acima mencionadas) dizemos simplesmente de um objeto que ele é grande, não se trata de um juízo matemático-determinante, mas sim de um juízo meramente reflexionante sobre a representação desse objeto, a qual é subjetivamente conforme a fins para um certo uso de nossas faculdades cognitivas na estimação da grandeza; e nós ligamos sempre à representação uma espécie de respeito, do mesmo modo como ligamos um desprezo àquilo que denominamos simplesmente pequeno. De resto, o julgamento das coisas como grandes ou pequenas se refere a tudo, inclusive a todas as suas propriedades, de modo que mesmo à
250 beleza denominamos grande ou pequena; algo // cuja razão deve ser buscada no fato de que tudo o que podemos expor na intuição segundo a prescrição da faculdade de julgar (e, portanto, representar esteticamente) é sempre fenômeno, logo também um *quantum*.

Se, no entanto, denominamos algo não apenas grande, mas simples e absolutamente grande, grande em todos os sentidos (para além de qualquer comparação), isto é, sublime, vê-se logo que não admitimos procurar um padrão de medida a ele adequado fora dele, mas apenas nele mesmo. Trata-se de uma grandeza que só é igual a si mesma. Que não se possa, portanto, procurar o sublime nas coisas da natureza, mas apenas em nossas ideias, é algo que se segue disso; quanto a saber, porém, em quais ideias ele reside, para isso se deve esperar a dedução.

A definição acima pode ser assim expressa: *é sublime aquilo em relação ao qual todo o resto é comparativamente pequeno*. Vê-se aqui com facilidade que nada poderia ser dado na natureza que não pudesse, por maior que o julgássemos, ser reduzido a algo infinitamente pequeno quando considerado em uma outra relação comparativa; e que, inversamente, nada seria tão pequeno que não pudesse, em comparação com medidas menores, estender-se através da imaginação até à grandeza de um mundo. Os telescópios, no

primeiro caso, e os microscópios, no segundo, nos deram um rico material para fazer essas observações. Nada, pois, que possa ser objeto dos sentidos, pode, desse ponto de vista, ser denominado sublime. Mas é justamente porque há em nossa imaginação um esforço para avançar em direção ao infinito, e em nossa razão, ao mesmo tempo, uma pretensão à totalidade absoluta (como se fosse uma ideia real), que a própria inadequação da nossa faculdade de estimar a grandeza das coisas do mundo sensível a essa ideia desperta o sentimento de uma faculdade suprassensível em nós; e é o uso que a faculdade de julgar faz naturalmente de certos objetos em favor desse último sentimento, e não o objeto dos sentidos, que é absolutamente grande, ao passo que, face a ele, qualquer outro uso é pequeno. Assim, o que deve ser denominado sublime é a disposição espiritual a partir de uma certa representação que ocupa a faculdade de julgar reflexionante, e não o objeto.

À fórmula anterior da definição do sublime podemos, portanto, acrescentar também a seguinte: *é sublime aquilo que, pelo simples fato de podermos pensá-lo, prova uma faculdade da mente que ultrapassa qualquer medida dos sentidos.*

// 251

§ 26. Da estimação de grandeza das coisas naturais que é requerida para a ideia do sublime

A estimação de grandeza por meio de conceitos numéricos (ou dos seus sinais na álgebra) é matemática, ao passo que aquela feita na mera intuição (segundo a medida dos olhos) é estética. Agora, só podemos obter conceitos determinados do *quão grande* algo é através de números (ou, em todo caso, de aproximações por sequências numéricas que avançam ao infinito), e a medida destes é a unidade; e, portanto, toda estimação lógica da grandeza é matemática. Uma vez, porém, que se tem de assumir como conhecida a grandeza da medida, então – se esta, por seu turno, deve ser estimada somente através de números, cuja unidade tem de ser uma outra medida – nós não poderíamos jamais possuir uma grandeza

primeira ou fundamental, nem, portanto, um conceito determinado de uma grandeza dada. Assim, a estimação da grandeza da medida fundamental tem de consistir tão somente em que se pode captá-la imediatamente em uma intuição e empregá-la para a exposição dos conceitos numéricos através da imaginação; ou seja, toda estimação de grandeza dos objetos da natureza é, em última instância, estética (isto é, determinada subjetiva, e não objetivamente).

Agora, ainda que não haja um máximo para a estimação matemática de grandeza (pois o poder dos números segue ao infinito), para a estética ele por certo existe; e sobre este eu digo que, se ele é considerado como medida absoluta, acima da qual não pode haver nenhuma medida subjetivamente maior (relativamente ao sujeito que julga), então ele traz consigo a ideia do sublime e suscita aquela emoção que não pode ser produzida por nenhuma estimação matemática de grandeza (a não ser na medida em que aquela grandeza estética fundamental seja conservada viva na imaginação); pois esta última sempre expõe somente a grandeza relativa através da comparação com outras da mesma espécie, ao passo que a primeira expõe a grandeza pura e simples, tal como a mente é capaz de captá-la em uma intuição.

Para assumir intuitivamente um *quantum* na imaginação, de modo a poder empregá-lo como medida ou, enquanto unidade, na estimação de grandeza por meio de números, são necessárias duas ações dessa faculdade: a *apreensão* (*apprehensio*) e a *compreensão* (*comprehensio aesthetica*). Na apreensão não há qualquer dificuldade, já que ela pode continuar ao infinito;
252 // na compreensão, porém, isso se torna cada vez mais difícil à medida que a apreensão avança, e chega-se logo ao seu máximo, qual seja, a maior medida estética fundamental da estimação de grandeza. Pois se a apreensão é estendida a tal ponto que as primeiras representações parciais a ser apreendidas na intuição sensível já começam a desaparecer na imaginação, à medida que esta avança na apreensão de outras, ela perde de um lado tanto quanto ganha de outro, e a compreensão atinge um máximo que ela não pode ultrapassar.

Isso permite esclarecer o que *Savary* observa em suas notícias do Egito: que não se deve chegar muito perto das pirâmides, nem ficar muito longe delas, para sentir toda a emoção de sua grandeza.

Pois, caso se fique muito longe, as partes que são apreendidas (as suas pedras umas sobre as outras) são representadas apenas obscuramente, e sua representação não produz qualquer efeito sobre o juízo estético do sujeito. Caso se fique muito perto, no entanto, o olho necessita de algum tempo para completar a apreensão, desde a base até o topo; e as primeiras partes sempre desaparecem parcialmente antes que a imaginação tenha captado as últimas, de modo que a compreensão nunca é completa. – O mesmo pode servir para explicar a estupefação, ou um certo tipo de embaraço, que, segundo se conta, abate o espectador quando ele entra pela primeira vez na Igreja de São Pedro em Roma. Pois se trata aqui de um sentimento da inadequação de sua imaginação às ideias de um todo capaz de representá-la, onde a imaginação atinge seu máximo e, no esforço para estendê-lo, acaba por afundar-se em si mesma, sendo lançada ao mesmo tempo em uma emocionante satisfação.

Ainda não quero apresentar nada sobre o fundamento dessa satisfação, que está ligada a uma representação da qual se deveria esperar o mínimo, a saber, aquela que permite notar a inadequação, portanto a infinalidade subjetiva, da representação à faculdade de julgar na estimação da grandeza; observo apenas que, se o juízo estético deve ser *puro* (não *misturado* a nenhum juízo *teleológico* como juízo da razão), e se disso deve ser dado um exemplo inteiramente adequado à crítica da faculdade de julgar *estética*, não se deve mostrar o sublime nos produtos da arte (por exemplo, prédios, colunas etc.), em que um fim humano determina tanto a forma como a grandeza, nem nas coisas da natureza, *cujo conceito já traz consigo um fim determinado* // (por exemplo, animais de uma conheci- 253
da determinação natural), mas sim na natureza crua (e isto somente enquanto esta não traga consigo um atrativo ou emoção baseados em um perigo real) – apenas na medida em que ela contém uma grandeza. Pois nesse tipo de representação a natureza não contém nada que seja monstruoso (nem magnífico ou horrível); a grandeza que é apreendida pode ser tão extensa quanto se queira, desde que possa ser compreendida em um todo pela imaginação. Um objeto é *monstruoso* quando, por meio de sua grandeza, aniquila o fim que constitui o seu conceito. É denominada colossal, porém, a mera exposição de um conceito que é quase grande demais para qualquer exposição (no limite do relativamente monstruoso); pois o fim da

exposição de um conceito se torna mais difícil quando a intuição do objeto é quase grande demais para a nossa faculdade de apreensão. – Mas, se um juízo puro sobre o sublime deve ser estético e não estar misturado a um juízo do entendimento ou da razão, ele não pode ter por fundamento de determinação um fim do objeto.

* * *

Se tudo o que deve aprazer desinteressadamente à faculdade de julgar meramente reflexionante tem de trazer consigo, em sua representação, uma finalidade subjetiva e, enquanto tal, universalmente válida, mas não há ao mesmo tempo, como fundamento do julgamento, uma finalidade da *forma* do objeto (como no belo), é de perguntar-se: Que finalidade subjetiva é essa? E de que modo é ela prescrita como norma para fornecer um fundamento à satisfação universalmente válida na mera estimação de grandeza, e aliás naquela que é forçada até a inadequação de nossa faculdade da imaginação na exposição do conceito de uma grandeza?

A imaginação avança por si mesma ao infinito, sem que nada lhe atrapalhe o caminho, no processo de composição que é requerido para a representação de uma grandeza; o entendimento, porém, a conduz por meio de conceitos numéricos para os quais ela tem de fornecer o esquema; e nesse procedimento, enquanto pertencente à estimação lógica de grandeza, há, com efeito, algo objetivamente conforme a fins segundo o conceito de um fim (tal como toda medição o é), mas nada conforme a fins ou aprazível para a faculdade de julgar estética. Também não há nada, nessa intencional finalidade,
254 // que forçasse a grandeza da medida, portanto a *compreensão* do múltiplo em uma intuição, a ir até o limite da faculdade da imaginação, e tão longe quanto esta pudesse alcançar em suas exposições. Pois na estimação de grandeza feita pelo entendimento (a aritmética) chega-se igualmente tão longe quer se estenda a compreensão das unidades até o número 10 (no sistema decádico), quer apenas até o 4 (no quaternário); mas a subsequente produção de grandezas, na composição ou (se o *quantum* é dado na intuição) na compreensão, segue apenas progressivamente (não compreensivamente) se-

gundo um princípio admitido de progressão. O entendimento se vê igualmente bem servido e satisfeito nessa estimação matemática de grandeza quer a imaginação escolha como unidade uma grandeza que se pode captar em um olhar (como, por exemplo, um pé ou uma vara), quer ela escolha uma milha alemã ou mesmo um diâmetro da Terra, cuja apreensão é perfeitamente possível, mas não a compreensão em uma intuição da imaginação (isto é, a *comprehensio aesthetica*, já que a *comprehensio logica* em um conceito numérico é perfeitamente possível). Em ambos os casos, a estimação lógica de grandeza prossegue ao infinito sem encontrar obstáculos.

Agora, a mente ouve em si mesma a voz da razão, que, para todas as grandezas dadas – mesmo aquelas que jamais podem ser inteiramente apreendidas, ainda que possam (na representação sensível) ser julgadas como dadas –, requer totalidade, portanto a compreensão em *uma* intuição, e exige uma *exposição* para todos os membros de uma série numérica progressivamente ascendente, não excluindo desta exigência o infinito (o espaço e o tempo transcorrido), mas sim tornando inevitável pensá-lo (no juízo da razão comum) como *inteiramente* (no que diz respeito à sua totalidade) *dado*.

O infinito, porém, é grande absolutamente (não de maneira meramente comparativa). Comparado a ele, todo o resto (da mesma espécie de grandezas) é pequeno. Mas – e isto é o mais importante – poder simplesmente pensá-lo como *um todo* indica uma faculdade da mente que ultrapassa todo padrão de medida dos sentidos. Pois para tal seria exigida uma compreensão que fornecesse, como unidade, um padrão de medida com uma relação determinada ao infinito, passível de ser dada em números – o que é impossível. No entanto, para *simplesmente poder pensar* o infinito dado, sem contradição, é requerida uma faculdade na mente humana que é
ela própria suprassensível. Pois é somente através dela, // e da sua 255
ideia de um númeno – que não admite ele próprio qualquer intuição, mas é colocado como substrato subjacente à intuição do mundo como mero fenômeno –, que o infinito do mundo sensível é, na estimação intelectual pura da grandeza, *inteiramente* compreendido *sob* um conceito, ainda que jamais possa ser inteiramente pensado, *por meio de conceitos numéricos*, na estimação matemática. Mesmo uma faculdade de poder conceber o infinito da intuição

suprassensível como dado (em seu substrato inteligível) ultrapassa todo padrão de medida da sensibilidade, e é grande para além de qualquer comparação, mesmo com a faculdade de estimação matemática; não, é claro, do ponto de vista teórico, em benefício da faculdade de conhecimento, mas como uma extensão da mente, que se sente capaz de ultrapassar os limites da sensibilidade de um outro ponto de vista (o prático).

A natureza é sublime, portanto, naqueles seus fenômenos cuja intuição traz consigo a ideia de sua infinitude. Agora, isto só pode acontecer quando até mesmo o máximo esforço de nossa imaginação se mostra inadequado na estimação da grandeza de um objeto. Na estimação matemática de grandeza, porém, a imaginação está à altura de qualquer objeto, sendo capaz de dar a ele uma medida adequada porque os conceitos numéricos do entendimento podem, por progressão, tornar qualquer medida adequada a qualquer grandeza dada. É na estimação *estética* de grandeza, portanto, que se sente o esforço de compreensão que ultrapassa a faculdade da imaginação de conceber a apreensão progressiva em um todo da intuição, e que, ao mesmo tempo, é percebida a incapacidade dessa faculdade, ilimitada em sua progressão, para encontrar, com o mínimo esforço do entendimento, uma medida fundamental adequada à estimação de grandeza, e para nisso empregá-la. Agora, a medida fundamental imutável que é própria à natureza é o seu todo absoluto, que nela, como fenômeno, é a infinitude compreendida. Uma vez, porém, que essa medida fundamental é um conceito que se contradiz a si mesmo (por ser impossível a totalidade absoluta de um progresso sem fim), aquela grandeza de um objeto natural em que a imaginação emprega em vão toda a sua faculdade de compreensão tem de conduzir o conceito da natureza a um substrato suprassensível (que está no fundamento tanto dela como da nossa faculdade de pensar), o qual é grande para além de qualquer padrão de medida dos senti-
256 dos e, portanto, permite julgar *sublime* não tanto o objeto, // mas antes a disposição mental na estimação do mesmo.

Assim, do mesmo modo como, no julgamento do belo, a faculdade de julgar estética relaciona a imaginação, em seu livre jogo, ao *entendimento*, para entrar em acordo com os seus *conceitos* em geral (sem determinação dos mesmos), a mesma faculdade, no julgamento de uma coisa como sublime, é relacionada à *razão*, para

entrar em acordo subjetivo com as *ideias* desta (não determinadas), isto é, para produzir uma disposição mental conforme e compatível com aquela que a influência de determinadas ideias exerceria (de modo prático) sobre o sentimento.

Vê-se com isso que a verdadeira sublimidade teria de ser buscada somente na mente daquele que julga, não no objeto natural cujo julgamento suscita tal disposição mental. Quem, com efeito, denominaria sublimes as massas disformes de montanhas, amontoadas umas sobre as outras de maneira selvagem, com suas pirâmides de gelo, ou o sombrio e tormentoso mar etc.? Porém, abandonando-se à imaginação na contemplação dessas coisas, sem levar em conta sua forma, e a uma razão que, embora colocada nessa relação sem qualquer fim determinado, apenas estende a imaginação, a mente se sente elevada em seu próprio juízo ao descobrir que todo o poder da imaginação é, todavia, inadequado às suas ideias.

Exemplos do sublime matemático da natureza na mera intuição são fornecidos por todos os casos em que nos é dado não tanto um conceito numérico maior, mas antes uma grande unidade como medida (visando encurtar a série numérica) para a imaginação. Uma árvore que estimamos em função da altura do homem serve como padrão de medida para uma montanha; e caso esta tenha, digamos, uma milha de altura, ela pode servir como unidade para o número que exprime o diâmetro da Terra, de modo a tornar este último intuível; e o diâmetro terrestre serviria para o sistema planetário que conhecemos, e este para a Via Láctea; e a quantidade imensurável de sistemas como a Via Láctea, sob o nome de nebulosas – as quais, por seu turno, constituem presumivelmente entre si um semelhante sistema –, não nos permitem esperar quaisquer limites. No julgamento estético de um tão imensurável todo, o sublime reside menos na grandeza do número do que no fato de atingirmos unidades cada vez maiores à medida que avançamos; algo para que contribui a divisão sistemática da estrutura do mundo, // representando 257
tudo o que é grande na natureza como sempre novamente pequeno, mas na verdade representando a nossa imaginação em toda a sua ilimitação, e com ela a natureza, como desaparecendo face às ideias da razão quando a imaginação tem de produzir uma apresentação que lhes fosse adequada.

§ 27. Da qualidade da satisfação no julgamento do sublime

O sentimento da inadequação de nossa faculdade para alcançar uma ideia *que é uma lei para nós* é o *respeito*. Agora, a ideia da compreensão, na intuição de um todo, de cada fenômeno que pode ser-nos dado, é uma ideia que nos é imposta por uma lei da razão que não conhece outra medida determinada, válida para todos e imutável, a não ser o todo absoluto. Nossa imaginação demonstra, no entanto, mesmo em seus maiores esforços em vista da compreensão de um objeto dado em um todo da intuição (para a exposição da ideia da razão, portanto), seus limites e sua inadequação, mas ao mesmo tempo a sua destinação para efetivar a adequação a essa ideia como uma lei. Assim, o sentimento do sublime na natureza é o respeito pela nossa própria destinação, que testemunhamos a um objeto da natureza através de uma certa sub-repção (a confusão de um respeito pelo objeto com o respeito pela ideia da humanidade em nosso sujeito), o que torna como que intuível a superioridade da destinação racional de nossa faculdade de conhecimento relativamente à maior faculdade da sensibilidade.

O sentimento do sublime é, portanto, um sentimento de desprazer, causado pela inadequação da imaginação na estimação estética de grandeza, quando comparada à estimação pela razão; mas ao mesmo tempo um prazer, que é aí despertado pela concordância entre esse juízo, sobre a inadequação da maior faculdade sensível, e as ideias da razão, na medida em que o esforço para atingi-las é uma lei para nós. Com efeito, é uma lei (da razão) para nós, e pertence à nossa destinação, estimar como pequeno, em comparação com as ideias da razão, tudo aquilo que a natureza, como objeto dos sentidos, contém de grande para nós; e aquilo que desperta em nós o sentimento dessa destinação suprassensível concorda com
258 tal lei. // Agora, o máximo esforço da imaginação na exposição da unidade para a estimação de grandeza é uma relação a algo *absolutamente grande*, portanto também uma relação à lei da razão de tomá-lo como a única medida suprema de grandeza. Assim, a percepção interna da inadequação de todo padrão de medida sensível para a estimação de grandeza pela razão é uma concordância com

as leis desta última e um desprazer que desperta em nós o sentimento de nossa destinação sensível, segundo a qual é conforme a fins, portanto um prazer, considerar qualquer padrão de medida da sensibilidade inadequado às ideias da razão.

A mente se sente *movida* pela representação do sublime na natureza, ao passo que no juízo estético sobre o belo da natureza ela está em *tranquila* contemplação. Tal movimento pode ser comparado (sobretudo em seu começo) a uma vibração, isto é, a uma veloz alternância de repulsão e atração pelo mesmo objeto. Aquilo que é excessivo para a imaginação (o ponto até o qual ela é compelida na apreensão da intuição) é, ao mesmo tempo, um abismo em que ela teme perder-se a si mesma; para a ideia racional do suprassensível, porém, não é excessivo, mas sim conforme a leis, produzir tal esforço na imaginação – algo atraente, portanto, na mesma medida em que era repulsivo para a mera sensibilidade. O juízo mesmo, porém, segue a ser estético, já que, sem ter por fundamento um conceito determinado do objeto, apenas representa o jogo subjetivo das faculdades mentais (imaginação e razão), mesmo em seu contraste, como harmônico. Pois, assim como a imaginação e o *entendimento* produziam no julgamento do belo, por sua unanimidade, uma finalidade subjetiva das faculdades mentais, assim também a imaginação e a *razão* a produzem aqui por seu conflito; trata-se, com efeito, do sentimento de que possuímos uma *razão* pura autossuficiente, ou uma faculdade de estimação de grandeza, cuja superioridade não pode ser tornada intuível senão pela insuficiência daquela faculdade mesma que é ilimitada na exposição das grandezas (objetos sensíveis).

A medição de um espaço (como apreensão) é ao mesmo tempo uma descrição do mesmo, portanto um movimento objetivo na imaginação e uma progressão; em contrapartida, a compreensão da multiplicidade na unidade – não do pensamento, mas da intuição, portanto do sucessivamente compreendido em um instante – é uma
regressão que, por seu turno, suprime a condição temporal // na 259
progressão da imaginação e torna intuível a *simultaneidade*. Ela é, portanto (uma vez que a sucessão temporal é uma condição do sentido interno e de uma intuição), um movimento subjetivo da imaginação pelo qual ela faz uma violência ao sentido interno que será tão mais perceptível quanto maior for o *quantum* que a imagi-

nação compreende em uma intuição. Assim, o esforço de assumir, em uma única intuição, uma medida para grandezas que requer um tempo considerável para ser compreendida, é um modo de representação que, subjetivamente considerado, é contrário a fins, mas que, objetivamente considerado, é requerido para a estimação de grandeza e, portanto, conforme a fins; nisso, contudo, exatamente a mesma violência que é imposta ao sujeito pela imaginação é julgada conforme a fins *para a destinação completa da mente.*

A *qualidade* do sentimento do sublime é que ele é um sentimento de desprazer com um objeto relativamente à faculdade de julgar estética, sendo aí representado ao mesmo tempo, todavia, como conforme a fins; o que é possível porque a própria incapacidade do sujeito revela a consciência de uma faculdade ilimitada dele, e a mente só pode julgar esteticamente a última através da primeira.

Na estimação lógica de grandeza, a impossibilidade de jamais chegar à totalidade absoluta através da progressão na medição das coisas do mundo sensível no tempo e no espaço era reconhecida como objetiva, isto é, como uma impossibilidade de *pensar* o infinito como simplesmente dado, e não como meramente subjetiva, isto é, como uma incapacidade de *pensá-lo*; pois aqui não se considera, de modo algum, que o grau de compreensão em uma intuição seja uma medida, mas sim que tudo diz respeito a um conceito numérico. Na estimação estética de grandeza, porém, o conceito numérico tem de ser descartado ou modificado, e a compreensão da imaginação, no que diz respeito à unidade de medida (evitando-se, portanto, os conceitos de uma lei do engendramento sucessivo dos conceitos de grandeza), é conforme a fins somente para ela. – Se, pois, uma grandeza se aproxima do limite extremo de nossa faculdade de compreensão em uma intuição, e a imaginação é todavia compelida, por grandezas numéricas (para as quais temos consciência de possuir uma faculdade ilimitada), a chegar a uma compreensão estética em uma unidade maior, então nos sentimos, em nossa mente, circunscritos esteticamente dentro de limites; mas, em vista da necessária extensão da imaginação para a sua adequação àquilo
260 que é ilimitado em nossa faculdade da razão, a saber, // a ideia do todo absoluto, o desprazer e, portanto, a infinalidade da imaginação quanto às ideias da razão, são representados como conformes a fins. É justamente por isso, contudo, que o próprio juízo estético se

torna subjetivamente conforme a fins para a razão enquanto fonte das ideias, isto é, uma compreensão intelectual para a qual todo estético é pequeno; e o objeto; e o objeto é assumido como sublime com um prazer que só é possível por meio de um desprazer.

B. Do sublime dinâmico da natureza

§ 28. Da natureza como um poder

O *poder* é uma faculdade que é superior a grandes obstáculos. O poder se chama *violência* quando também é superior às resistências daquilo que possui poder. A natureza, considerada no juízo estético como um poder que não exerce violência sobre nós, é *dinamicamente sublime.*

Se a natureza deve ser por nós julgada como dinamicamente sublime, ela tem de ser representada como despertando temor (ainda que, inversamente, nem todo objeto capaz de despertar temor seja considerado sublime em nosso juízo estético). Pois no julgamento estético (sem conceito) a superioridade sobre obstáculos só pode ser julgada segundo a grandeza da resistência. Ora, aquilo que motiva nossa resistência é um mal e, se consideramos que nossa capacidade não está à altura dele, um objeto de temor. Assim, a natureza só pode valer como poder para a faculdade de julgar estética, portanto como dinamicamente sublime, na medida em que é considerada como objeto de temor.

Pode-se considerar um objeto *temível,* contudo, sem ter medo *diante* dele, desde que o consideremos de tal modo que apenas *pensemos* o caso em que quiséssemos opor-lhe resistência, e toda essa resistência fosse inteiramente em vão. Assim, o virtuoso teme a Deus, sem ter medo de Deus, porque não concebe um caso em que querer resistir a Deus e a seus mandamentos pudesse preocupá-*lo.*
// Mas em qualquer desses casos, que concebe como não sendo 261
impossíveis em si mesmos, ele reconhece Deus como temível.

Quem sente medo pode julgar sobre o sublime da natureza tão pouco quanto o pode sobre o belo aquele que está tomado

por inclinação e apetite. Aquele foge da visão de um objeto que lhe incute medo; e é impossível encontrar satisfação em um pavor que fosse levado a sério. É por isso que o agrado decorrente da cessação de um tormento é a *alegria*. Esta alegria, no entanto, devida à libertação de um perigo, é uma alegria acompanhada da decisão de nunca mais expor-se a este; na verdade, não se pode sequer pensar novamente naquela sensação, muito menos procurar a ocasião para tal.

Rochedos audaciosamente suspensos sobre nós e como que ameaçadores, nuvens carregadas acumulando-se no céu e avançando com relâmpagos e trovões, vulcões em sua violência inteiramente destrutiva, furacões com a devastação que deixam atrás de si, o oceano ilimitado tomado de fúria, a alta cachoeira de um rio poderoso etc. reduzem a nossa capacidade de resistir, comparada ao seu poder, a uma insignificante pequenez. Mas a visão que temos deles será tão mais atrativa, quanto mais temíveis eles forem, somente se nos encontrarmos em segurança; e com prazer nós denominamos esses objetos sublimes, pois eles elevam a força da alma acima de sua média habitual e permitem descobrir uma capacidade de resistir de um tipo inteiramente diverso, a qual nos dá coragem para comparar-nos à natureza todo-poderosa.

Pois, assim como encontramos nossa própria limitação na imensurabilidade da natureza e na insuficiência de nossa faculdade para adotar uma medida proporcional à estimação estética da grandeza do seu *domínio*, e, ao mesmo tempo, encontramos também em nossa faculdade racional um outro padrão de medida, não sensível – que tem aquela infinitude mesma sob si, como unidade, e em comparação com o qual tudo é pequeno na natureza –, portanto uma superioridade, em nossa mente, sobre a própria natureza em sua imensurabilidade, do mesmo modo a irresistibilidade de seu poder nos dá a conhecer, enquanto seres da natureza, a nossa impotência física, revelando ao mesmo tempo, contudo, uma faculdade de julgar-nos como independentes dela e uma superioridade sobre a natureza na qual se funda uma autoconservação de tipo inteiramente distinto daquele que a natureza fora de nós pode ata-
262 car e colocar em perigo, // e no qual a humanidade permanece não rebaixada em nossa pessoa, ainda que o ser humano tivesse de

sucumbir àquela violência. Desse modo, a natureza não é julgada sublime em nosso juízo estético por despertar o medo, mas sim porque conclama em nós a nossa força (que não é natureza) para considerar pequeno aquilo que nos preocupa (bens, saúde e vida) e, assim, não considerar, relativamente a nós e nossa personalidade, o poder da natureza (ao qual estamos certamente submetidos em todos esses pontos) como um poder perante o qual tivéssemos de ajoelhar-nos quando se tratasse de nossos princípios supremos e de sua afirmação ou abandono. Assim, a natureza se chama aqui sublime tão somente porque eleva a imaginação à apresentação daquele caso em que a mente pode tornar-se sensível à sublimidade própria de sua destinação, mesmo acima da natureza.

Essa autoestima nada perde por termos de nos ver em segurança para sentir essa inspiradora satisfação; consequentemente, o fato de não se levar a sério o perigo não implica (como poderia parecer) que não se devesse levar a sério a sublimidade de nossa faculdade mental. Pois a satisfação somente diz respeito, aqui, à *destinação* de nossa faculdade que nesse caso se revela, na medida em que a disposição para ela se encontra em nossa natureza; ao passo que o desenvolvimento e o exercício da mesma ficam a nosso cargo, permanecendo uma obrigação para nós. E isso é verdadeiro, por mais que o ser humano possa, estendendo a sua reflexão até esse ponto, ter consciência de sua efetiva impotência momentânea.

Esse princípio parece, é verdade, muito elaborado e sutil, portanto excessivo para um juízo estético, mas a observação do ser humano prova o contrário e mostra que ele pode estar no fundamento dos julgamentos mais comuns, mesmo que nem sempre se tenha consciência disso. Pois o que é isso que constitui um objeto da maior admiração até mesmo para um selvagem? Um ser humano que não se apavora, que não sente medo, que, portanto, não foge do perigo, mas que, ao mesmo, se põe a trabalhar com grande reflexão. Mesmo nas mais civilizadas circunstâncias, conserva-se essa elevada veneração pelo guerreiro; mas se exige, além disso, que ele mostre ao mesmo tempo todas as virtudes da paz, da doçura, da compaixão, e mesmo do cuidado decente consigo próprio – pois é justamente nisso que se reconhece o quanto seu ânimo é imbatível pelo perigo. Pode-se discutir à exaustão, numa comparação entre o

263 estadista e o general, qual dos dois // merece o maior respeito; mas o juízo estético se decide pelo último. Mesmo a guerra, quando conduzida com ordem e respeito sagrado pelos direitos civis, tem algo de sublime em si e torna o modo de pensar do povo que assim a conduz tão mais sublime quanto mais numerosos forem os perigos a que se expõe e frente aos quais se afirma corajosamente; ao passo que, em contrapartida, uma longa paz costuma tornar dominante o espírito do comércio, mas também, juntamente com ele, o mais baixo egoísmo, a covardia e a preguiça, assim rebaixando o modo de pensar do povo.

Contra essa análise do conceito do sublime, que o atribui ao poder, parece contrapor-se o costume que temos de representar Deus em cólera nas intempéries, tempestades, terremotos etc., mas, ao mesmo tempo, como apresentando-se em sua sublimidade; de modo que seria uma tolice e um sacrilégio a imagem da superioridade de nosso ânimo sobre os efeitos e, segundo parece, mesmo sobre os propósitos de tal poder. Aqui não parece haver qualquer sentimento da sublimidade de nossa própria natureza, mas antes submissão, rebaixamento e um sentimento de completa impotência da disposição mental que é adequada ao fenômeno de tal objeto, e que também costuma ser associada à ideia desse objeto em semelhantes acontecimentos da natureza. Na religião em geral, rebaixar-se, adorar com a cabeça abaixada, com a atitude e a voz repletas de contrição e angústia, parece ser o único comportamento adequado na presença da divindade, aquele que, por isso, a maioria dos povos adotou e ainda observa. Mas mesmo essa disposição de ânimo está longe de associar-se necessariamente, em si mesma, à ideia da *sublimidade* de uma religião e de seu objeto. O ser humano que efetivamente teme a si mesmo, porque encontra a causa desse temor em si – na consciência de ter ofendido, com uma desprezível disposição, um poder cuja vontade é irresistível e ao mesmo tempo justa –, não se encontra no estado de ânimo para admirar a grandeza divina, já que para isso seria necessária uma contemplação tranquila e um juízo inteiramente livre. É somente então, quando está consciente de sua disposição correta e agradável a Deus, que aqueles efeitos do poder servem para despertar nele a ideia da sublimidade desse ser, na medida em que reconhece em si mesmo, na sua própria disposição, uma sublimidade conforme à vontade desse ser, e, assim, é

elevado acima do medo daqueles efeitos da natureza que ele já não considera // como expressões da cólera divina. Mesmo a humildade, como julgamento não indulgente de suas falhas – as quais, de outro modo, na consciência das boas intenções, poderiam ser facilmente acobertadas pela fragilidade da natureza humana –, é uma disposição sublime de ânimo pela qual nos submetemos voluntariamente à dor da autorreprovação, de modo a eliminar gradativamente a causa desta. É somente desse modo que a religião se diferencia internamente da superstição, a qual não funda em nossa mente o temor reverencial pelo sublime, mas sim o temor e a angústia frente ao ser todo-poderoso, a cuja vontade o ser humano temente se vê subordinado, sem contudo reverenciá-la; não podendo surgir disso nada além da valorização do favor e da bajulação, em vez de uma religião da vida conduzida com retidão. 264

A sublimidade, portanto, não está contida em coisas da natureza, mas apenas em nossa mente, na medida em que podemos tornar-nos conscientes de sermos superiores à natureza em nós e, portanto (na medida em que ela tem influência sobre nós), também à natureza fora de nós. Tudo o que desperta em nós esse sentimento, ao qual pertence o *poder* da natureza que desafia nossas forças, chama-se então (ainda que inapropriadamente) sublime; e é somente sob a pressuposição dessa ideia em nós, e em relação a ela, que somos capazes de atingir a ideia da sublimidade daquele ser que produz respeito interno em nós não apenas através de seu poder (que ele mostra na natureza), mas muito mais através da faculdade, que está inscrita em nós, de julgar a natureza sem temor e de pensar a nossa destinação como mais sublime que ela.

§ 29. Da modalidade do juízo sobre o sublime da natureza

Há incontáveis coisas da bela natureza em relação às quais exigimos o acordo do juízo de todos com o nosso, podendo mesmo esperar por isso sem um grande risco de errar; para o nosso juízo sobre o sublime na natureza, no entanto, não podemos contar com uma adesão tão fácil dos demais. Pois parece necessário ter uma cultura muito maior – não apenas da faculdade de julgar estética, mas também das faculdades de conhecimento que lhe servem de

fundamento – para poder emitir um juízo sobre essa excelência dos objetos da natureza.

265 // A disposição de ânimo para o sentimento do sublime requer uma receptividade do mesmo para ideias; pois é justamente na inadequação da natureza a estas últimas, portanto somente sob a pressuposição das ideias e do esforço da imaginação para tratar a natureza como um esquema para elas, que consiste o elemento assustador – e ao mesmo tempo excitante – para a sensibilidade; pois trata-se de uma violência que a razão exerce sobre ela apenas para poder estendê-la de maneira adequada ao domínio que lhe é próprio (o prático) e forçá-la a enxergar o infinito, que constitui um abismo para ela. De fato, sem o desenvolvimento de ideias morais, aquilo que nós, preparados pela cultura, denominamos sublime, parecerá apenas apavorante ao homem inculto. Nas demonstrações de violência que a natureza dá com sua força destrutiva e a grande medida de seu poder, frente ao qual o seu próprio desaparece no nada, ele verá apenas a miséria, o perigo e a privação que assolariam os homens a isso confinados. Assim, o bom camponês savoiano, de resto compreensível, chamava loucos, sem hesitação, a todos os amantes das geleiras (tal como relatado pelo Sr. de Saussure). Estaria ele tão errado assim? E se aquele observador enfrentasse os perigos aos quais aqui se expunha por simples fantasia, como a maior parte dos viajantes, ou para depois poder fornecer descrições patéticas deles? Mas o seu propósito era o ensinamento dos seres humanos; esse excelente homem tinha sensações que elevam a alma e, como parte do negócio, as transmitia aos leitores de suas viagens.

Do fato, porém, de o juízo sobre o sublime da natureza requerer cultura (mais do que aquele sobre o belo), não decorre que ele foi criado pela cultura e, digamos, convencionalmente introduzido na sociedade, mas antes que tem seus fundamentos na natureza humana, e aliás naquilo que se pode, juntamente com o entendimento saudável, esperar e exigir de qualquer um, a saber, na disposição para o sentimento por ideias (práticas), isto é, o sentimento moral.

Aqui se funda, porém, a necessidade da concordância do juízo dos demais sobre o sublime com o nosso – no qual incluímos essa necessidade. Pois, do mesmo modo como acusamos de falta de *gosto* aquele que é indiferente ao julgamento de um objeto da natureza

que achamos belo, assim dizemos, de quem não é movido por aquilo que julgamos ser sublime, que ele não tem *sentimento*. Mas são duas coisas que exigimos de todo ser humano, e nele pressupomos // quando tem alguma cultura; com a diferença, contudo, de que 266
a primeira – em que a faculdade de julgar só refere a imagem ao entendimento enquanto faculdade dos conceitos – exigimos diretamente de todos, ao passo que a segunda – em que a faculdade de julgar refere a imaginação à razão enquanto faculdade das ideias – exigimos apenas sob uma pressuposição subjetiva (que, no entanto, acreditamos poder legitimamente esperar de todos), qual seja, a do sentimento moral no ser humano; e com isso atribuímos necessidade também a esse juízo estético.

Nessa modalidade dos juízos estéticos, ou seja, na necessidade a eles atribuída, reside um momento fundamental para a crítica da faculdade de julgar. Pois é justamente neles que ela torna cognoscível um princípio a priori e, elevando-os acima da psicologia empírica – na qual, de outro modo, eles permaneceriam enterrados sob os sentimentos do prazer e da dor (ainda que sob o epíteto de um sentimento *mais refinado*, o que nada significa) –, coloca-os, juntamente com a faculdade de julgar, na classe daqueles juízos que têm princípios a priori por fundamento, o que, portanto, os faz passar à filosofia transcendental.

Observação geral à exposição dos juízos estéticos reflexionantes

No que diz respeito ao sentimento de prazer, um objeto deve ser considerado ou *agradável*, ou *belo*, ou *sublime*, ou *bom* (de modo absoluto).

Como móbil dos desejos, o *agradável* é sempre de um mesmo tipo, de onde quer que ele venha e o quão especificamente diferente possa ser a representação (dos sentidos e da sensação, considerados objetivamente). Daí que, no julgamento de sua influência sobre a mente, importe apenas a quantidade de estímulos (simultâneos e consecutivos) e, por assim dizer, o volume da sensação agradável; e esta só é compreensível, portanto, no que diz respeito à *quantidade*. Ele não serve como forma de cultivo, mas pertence apenas ao mero gozo. – O *belo*, em contrapartida, requer a representação de

uma certa *qualidade* do objeto, a qual também pode ser compreendida e submetida a conceitos (ainda que isto não se faça no juízo estético); e ele serve como forma de cultivo, já que também ensina a prestar atenção à finalidade no sentimento de prazer. – O *sublime*
267 consiste tão somente na *relação* // em que o elemento sensível na representação da natureza é considerado apto a um possível uso suprassensível. – O *absolutamente bom*, considerado subjetivamente segundo o sentimento que inspira (objeto do sentimento moral), e enquanto determinabilidade das forças do sujeito pela representação de uma lei *absolutamente necessária*, distingue-se perfeitamente através da *modalidade* de uma necessidade baseada em conceitos a priori que não contém em si apenas *pretensão*, mas também o *comando* para o assentimento de todos, e não pertence sequer à faculdade de julgar estética, mas à pura faculdade de julgar intelectual; e o absolutamente bom não é atribuído a um juízo meramente reflexionante, mas a um determinante; não à natureza, mas à liberdade. Mas a *determinabilidade do sujeito* por essa ideia, e aliás de um sujeito que pode sentir em si *obstáculos* na sensibilidade, mas ao mesmo tempo a superioridade sobre esses obstáculos através da sua superação *como modificação do seu estado*, isto é, o sentimento moral, é aparentada à faculdade de julgar estética e às suas *condições formais* na medida em que pode servir para tornar a legalidade da ação por dever representável como estética, isto é, como sublime ou mesmo bela, sem interferir com isso na sua pureza – o que não ocorreria caso se quisesse estabelecer uma ligação natural entre essa ação e o sentimento do agradável.

Extraindo-se o resultado da exposição feita até aqui das duas espécies de juízo estético, obtêm-se daí as breves definições a seguir:

Belo é aquilo que apraz no simples julgamento (e não, portanto, através da sensação do sentido a partir de um conceito do entendimento). Daqui se segue por si que ele tem de aprazer sem qualquer interesse.

Sublime é aquilo que apraz imediatamente por meio de sua resistência ao interesse dos sentidos.

Ambas, como definições de um julgamento estético de validade universal, referem-se a fundamentos subjetivos, quais sejam, num caso fundamentos da sensibilidade que são conformes a fins

do entendimento contemplativo, no outro como fundamentos que, *contrariamente* à sensibilidade, são conformes a fins da razão prática – mas ambos unidos, em um mesmo sujeito, na relação ao sentimento moral. O belo nos prepara para amar algo, mesmo a natureza, sem interesse; o sublime, para nutrir uma alta estima por algo, mesmo contra o nosso interesse (sensível).

Pode-se descrever assim o sublime: é um objeto (da natureza) // *cuja representação determina a mente a pensar a inatingibilidade da natureza como exposição de ideias.* 268

Literalmente tomadas, e logicamente consideradas, as ideias não podem ser expostas. Se, no entanto, estendemos a nossa faculdade empírica de representação (matemática ou dinamicamente) à intuição da natureza, a razão aparece inevitavelmente, como faculdade da independência da totalidade absoluta, e suscita, ainda que em vão, o esforço da mente em tornar a representação dos sentidos adequada às ideias. Esse esforço, juntamente com o sentimento da inatingibilidade da ideia pela imaginação, são eles próprios uma exposição da finalidade subjetiva da nossa mente no uso da imaginação para a sua determinação suprassensível, e nos forçam a *pensar* a própria natureza, em sua totalidade, como exposição de algo suprassensível – sem poder estabelecer essa exposição *objetivamente*.

Pois logo nos tornamos conscientes de que o incondicionado, portanto também a grandeza absoluta, não pertencem de modo algum à natureza no espaço e no tempo – e, no entanto, são exigidos pela mais comum razão. Justamente por isso somos também lembrados de que só lidamos com uma natureza como fenômeno, e que mesmo esta teria de ser considerada apenas como exposição de uma natureza em si (que a razão tem na ideia). Esta ideia do suprassensível, porém, que de fato não determinamos para além disso, tampouco *conhecendo* a natureza como sua exposição – podemos apenas *pensá*-la –, é despertada em nós por um objeto cujo julgamento estético estimula a imaginação a ir até os seus limites, seja na extensão (matematicamente) seja no seu poder sobre a mente (dinamicamente), na medida em que se funda no sentimento de uma destinação da mente que ultrapassa por completo o seu domínio (o sentimento moral) – sentimento face ao qual a representação do objeto é julgada como subjetivamente conforme a fins.

De fato, um sentimento pelo sublime da natureza não pode ser pensado sem que se ligue a ele uma disposição do ânimo similar à disposição moral; e, ainda que o prazer imediato com o belo da natureza pressuponha e cultive uma certa *liberalidade* do modo de pensar, isto é, uma independência da satisfação advinda do mero gozo sensível, a liberdade é representada mais no *jogo* do que numa
269 *atividade regrada* por leis – // que é, todavia, a autêntica constituição da moralidade do ser humano, em que a razão tem de exercer violência sobre a sensibilidade; ao passo que no juízo estético sobre o sublime essa violência é representada como sendo exercida pela própria imaginação como um instrumento da razão.

A satisfação com o sublime da natureza é também, portanto, apenas *negativa* (enquanto a do belo é *positiva*), ou seja, um sentimento de que a liberdade da imaginação é privada por ela mesma ao ser determinada, conformemente a fins, por uma outra lei que não aquela do uso empírico. Com isso ela obtém uma extensão e um poder que é maior do que aquele que ela sacrifica, mas cujo fundamento permanece oculto para ela mesma, ao passo que o sacrifício e a privação ela *sente*, juntamente com a causa a que está submetida. A *admiração* que beira o terror, o horror e o tremor sagrado que capturam o observador à visão de cordilheiras escalando o céu, de profundas gargantas onde águas irrompem, de lugares isolados plenos de sombra suscitando a reflexão etc., não constituem, na situação de segurança em que ele se encontra, um medo real, mas apenas uma tentativa de abandonar-nos à imaginação para sentir o poder que essa faculdade tem de ligar o movimento da mente, assim suscitado, com o repouso da mesma, colocando-nos assim acima da natureza em nós mesmos, portanto também da natureza fora de nós, na medida em que ela pode ter influência sobre o sentimento de nosso bem-estar. Pois a imaginação torna o nosso estado de satisfação, segundo as leis da associação, dependente de fatores físicos; mas ela mesma também é, segundo princípios do esquematismo da faculdade de julgar (subordinada, portanto, à liberdade), um instrumento da razão e de suas ideias e, enquanto tal, um poder de afirmar a nossa independência frente às influências da natureza, de reduzir a pequeno aquilo que é grande do ponto de vista de tais influências e, assim, de situar o absolutamente grande apenas em sua própria destinação (do sujeito). Essa reflexão da faculdade

de julgar estética, visando elevar-se à altura da razão (sem, contudo, um conceito determinado desta última), representa o objeto como subjetivamente conforme a fins – mesmo com a inadequação objetiva da imaginação, em sua maior extensão possível relativamente à razão (como faculdade das ideias).

Aqui é preciso, em geral, ter presente – tal como já foi lembrado acima – que na estética transcendental da faculdade de julgar // se deveria tratar apenas de juízos estéticos puros, e que os 270
exemplos, portanto, não deveriam ser extraídos daqueles objetos da natureza, belos ou sublimes, que pressupõem o conceito de um fim; pois, do contrário, ter-se-ia uma finalidade ou teleológica, ou fundada nas meras sensações de um objeto (prazer ou dor) – no primeiro caso não sendo estética, no segundo não sendo meramente formal. Quando, portanto, denomina-se *sublime* a visão do céu estrelado, não se deve fundar esse julgamento nos conceitos de mundos habitados por seres racionais ou dos pontos iluminados que vemos enchendo o espaço sobre nós como os seus sóis, movendo-se em órbitas estabelecidas para eles em conformidade com fins; deve-se apenas considerá-lo como o vemos, como uma grande abóbada que a tudo engloba; e é somente nessa representação que devemos situar a sublimidade que um juízo estético puro atribui a esse objeto. Do mesmo modo, não devemos considerar a visão do oceano tal como o *pensamos*, enriquecendo-o com todos os tipos de conhecimentos (que, em todo caso, não estão contidos na intuição imediata) – algo como um extenso reino de criaturas aquáticas, um rico reservatório de água para os vapores que impregnam o ar com nuvens em benefício da terra, ou ainda um elemento que, embora separe as partes do mundo umas das outras, torna possível a maior comunidade entre elas –, pois tudo isso são meros juízos teleológicos; deve-se antes considerá-la, como o fazem os poetas, segundo aquilo que nos mostram os nossos olhos – se observado o oceano em repouso, por exemplo, como um claro espelho d'água, limitado apenas pelo céu, ou então, quando agitado, como um abismo que ameaça engolir a tudo – e, ainda assim, julgá-la sublime. O mesmo se deve dizer do sublime e do belo na figura humana, em que não devemos levar em conta, como fundamentos de determinação dos juízos, os conceitos dos fins *em vista dos quais* nossos membros existem, ou deixar que o acordo com eles *influencie* nosso juízo estético (que, nesse caso,

já não seria puro), ainda que não contradizê-los seja também, claramente, uma condição da satisfação estética. A finalidade estética é a legalidade da faculdade de julgar em sua *liberdade*. A satisfação com o objeto depende da relação em que queremos colocar a imaginação, desde que ela, por si mesma, entretenha a mente em uma ocupação livre. Se, pelo contrário, alguma outra coisa determina o juízo – seja uma sensação dos sentidos, seja um conceito do entendimento –, // ele é por certo conforme a leis, mas não é o juízo de uma faculdade de julgar *livre*.

271

Quando se fala, portanto, em uma beleza ou sublimidade intelectual, estas expressões não são inteiramente corretas porque, *primeiramente*, são modos de representar estéticos que não se encontrariam em nós, de modo algum, se fôssemos meras inteligências puras (ou se simplesmente nos colocássemos nessa condição por meio do pensamento); *em segundo lugar*, porque, embora ambos, como objetos de uma satisfação intelectual (moral), pudessem perfeitamente ser unidos à satisfação estética por não *se basear* em qualquer interesse, torna-se difícil estabelecer essa união à medida que eles devem *produzir* um interesse – o que, se a exposição deve concordar com a satisfação no julgamento estético, jamais ocorreria neste a não ser por um interesse sensível a ele associado na exposição; com o que, no entanto, se nega e impurifica a finalidade intelectual.

O objeto de uma satisfação intelectual pura e incondicionada é a lei moral em seu poder, um poder que ela exerce sobre nós para além de todo e qualquer móbil *anterior a ela* na mente; e, uma vez que esse poder somente se torna esteticamente cognoscível através de sacrifícios (o que constitui uma privação, ainda que em favor da liberdade interna, mas revela em nós, em contrapartida, uma profundeza insondável dessa faculdade suprassensível, com consequências estendendo-se ao imprevisível), a satisfação é, do ponto de vista estético (em relação à sensibilidade), negativa, isto é, contrária a tal interesse, mas, considerada intelectualmente, é positiva e ligada a um interesse. Daqui se segue que o (moralmente) bom, intelectual e em si mesmo conforme a fins, quando julgado esteticamente, teria de ser representado não tanto como bom, mas sobretudo como sublime, de modo a despertar mais o sentimento

de respeito (que despreza o atrativo) do que o amor e a inclinação afetiva; pois a natureza humana concorda com esse bom não tanto por si mesma, mas antes por meio da violência que a razão exerce sobre a sensibilidade. Inversamente, aquilo que denominamos sublime na natureza fora de nós, ou mesmo em nós (certos afetos, por exemplo), também é representado apenas como o poder da mente de vencer *certos* obstáculos da sensibilidade através de princípios humanos, tornando-se assim interessante.

Neste último ponto eu gostaria de demorar-me um pouco mais. A ideia do bem, quando acompanhado de afeto, // chama-se *entu-* 272
siasmo. Esse estado de ânimo parece de tal modo sublime que se costuma dizer que sem ele nada de grandioso se consegue. Agora, todo afeto[20] é cego, seja na escolha do seu fim, seja – mesmo quando o fim tenha sido dado pela razão – na sua execução; pois ele consiste naquele movimento da mente que a torna incapaz de estabelecer uma livre-reflexão sobre os princípios para determinar-se de acordo com eles. Assim, ele não pode, de modo algum, merecer uma satisfação da razão. O entusiasmo é esteticamente sublime, no entanto, porque constitui uma tensão das forças através das ideias que dão à mente um impulso que atua de maneira muito mais poderosa e duradoura que o impulso por representações dos sentidos. Mas mesmo a *ausência de afetos* (*apatheia, phlegma in significatu bono*) em uma mente que segue enfaticamente seus próprios princípios imutáveis é sublime (o que parece estranho), e aliás de maneira excelente, pois tem ao mesmo tempo a seu favor a satisfação da razão pura. Semelhante índole é a única que se denomina *nobre*, uma expressão que é depois aplicada também a coisas, como, por exemplo, um edifício, um vestido, um modo de escrever, uma postura corporal etc., caso estas despertem não tanto *estupefação* (afeto na representação da novidade que supera a expectativa), mas *admiração* (uma estupefação que não cessa com a perda da novida-

---

20. Os *afetos* são especificamente distintos das *paixões*. Aqueles se referem somente ao sentimento; estas pertencem à faculdade de desejar e são inclinações que dificultam ou impossibilitam a determinação do arbítrio por princípios. Aqueles são tempestuosos e irrefletidos; estas são insistentes e refletidas. Assim, a má vontade, enquanto raiva, é um afeto, ao passo que o ódio (desejo de vingança) é uma paixão. A última não pode jamais, e de nenhum ponto de vista, ser denominada sublime; pois, se no afeto a liberdade do ânimo é *travada*, na paixão ela é suprimida.

de), o que acontece quando as ideias concordam em sua exposição, involuntariamente e sem artifício, com a satisfação estética.

Todo afeto de tipo *corajoso* (ou seja, que desperta a consciência de nossas forças para superar qualquer obstáculo (*animi strenui*) é *esteticamente sublime*, como por exemplo o ódio, e mesmo o desespero (isto é, o desespero *indignado*, não o *desanimado*). Porém, o afeto de tipo *lânguido* (que torna o próprio esforço de resistir em objeto de desprazer (*animum languidum*)) nada tem de *nobre* em
273 si, // ainda que possa ser incluído no belo de tipo sensível. Por isso são também tão distintas as *emoções*, que podem tornar-se fortes a ponto de ser afetos. Há emoções *vibrantes* e emoções *ternas*. Quando estas últimas crescem e se tornam afetos, resultam em nada; a tendência a tê-las se denomina *sentimentalismo*. Uma dor feita de compaixão que não pode ser consolada, ou à qual, quando diz respeito a males inventados, nos abandonamos intencionalmente de maneira fantasiosa, como se fosse real, manifesta e constitui uma alma doce, mas ao mesmo tempo fraca, que mostra um lado belo e pode ser dita fantasiosa, mas jamais entusiástica. Romances, peças que fazem chorar, prescrições morais rasas que jogam (embora equivocadamente) com as chamadas disposições nobres, mas que na verdade tornam o coração seco e insensível à prescrição forte do dever e tornam inviável qualquer respeito pela dignidade da humanidade na nossa pessoa, o direito dos seres humanos (que é algo inteiramente diverso de sua felicidade) e, em geral, qualquer princípio firme; mesmo um sermão religioso que recomenda uma baixa e sinuosa busca do favor e da bajulação, que dispensa qualquer confiança em nossa própria capacidade de resistir ao mal em nós em vez de incentivar a decisão resoluta de buscar as forças que nos restam, mesmo na maior fragilidade, para superar as inclinações; a falsa humildade que situa no autodesprezo, no arrependimento lamurioso e hipócrita e em uma disposição de ânimo meramente de mero sofrimento o único modo de tornar-se agradável ao ser supremo: nada disso se concilia com aquilo que pertence à beleza, muito menos com aquilo que pertence à sublimidade nos estados de ânimo.

Mas tampouco os movimentos tempestuosos do ânimo – quer estejam ligados a ideias da religião, sob o nome de edificação, quer, como pertencentes tão somente à cultura, estejam ligados a ideias que contêm um interesse social – podem, por mais que excitem a ima-

ginação, aspirar à honra de uma exposição *sublime*; a menos que deixem atrás de si uma disposição de ânimo que, mesmo indiretamente, influencie a consciência de suas forças e a resolução de passar àquilo que traz consigo finalidade intelectual (o suprassensível). Pois, do contrário, todas essas emoções pertencem apenas ao *movimento* que, por uma questão de saúde, temos com prazer. O cansaço agradável, que se segue a tal agitação pelo jogo dos afetos, // é um gozo do bem-estar a partir do equilíbrio produzido entre 274
as diversas forças vitais em nós e, no fim das contas, conduz ao mesmo que aquele gozo que os libertinos do Oriente consideram tão prazeroso quando, por assim dizer, massageiam seus corpos e têm todos os seus músculos e articulações suavemente pressionados e flexionados; com a diferença de que, enquanto lá o princípio motor está predominantemente em nós, aqui ele está inteiramente fora de nós. Agora, muitos acreditam edificar-se com um sermão que, no entanto, nada edifica (nem um sistema de boas máximas); ou acredita ser melhorado por uma tragédia quando, na verdade, ficou somente feliz por vencer o tédio. Assim, o sublime tem de estar sempre relacionado ao *modo de pensar*, isto é, a máximas para dominar a sensibilidade com o intelecto e as ideias da razão.

Não precisamos temer que o sentimento do sublime se perca por um modo de representação tão abstrato, que se mostra inteiramente negativo em relação ao sensível, pois, embora a imaginação nada encontre, para além do sensível, em que pudesse apoiar-se, ela se sente ao mesmo tempo ilimitada por essa mesma eliminação dos limites da sensibilidade; e aquela abstração é, portanto, uma exposição do infinito que, embora nunca possa ser – justamente por isso – mais do que mera exposição negativa, amplia ainda assim a alma. Talvez não haja passagem mais sublime no Código judaico do que o comando: "Tu não deves fazer nenhuma imagem ou alegoria daquilo que está no céu, nem na terra, nem sob a terra etc." Somente este comando pode explicar o entusiasmo que o povo judaico sentia por sua religião, em sua época civilizada, quando se comparava a outros povos, ou aquele orgulho que o maometismo inspirava. Vale exatamente o mesmo para a representação da lei moral e a disposição à moralidade em nós. É inteiramente equivocado temer que, se fosse dela retirado tudo o que ela pode recomendar aos sentidos, ela não implicaria outra coisa senão uma aprovação fria e

sem vida, e não traria consigo nenhuma força movente ou emoção. É justamente o inverso, pois, ali onde os sentidos nada mais veem diante de si e, ainda assim, a ideia inconfundível e indissolúvel da moralidade permanece, seria mais necessário moderar o impulso de uma imaginação sem limites, de modo a não deixá-lo crescer até o entusiasmo, do que procurar ajuda para ela, por medo da falta de força dessa ideia, em imagens e aparatos infantis. Daí que também
275 governos // tenham permitido, com prazer, que a religião se tenha provido ricamente de tal aparelhagem, buscando assim poupar seus súditos dos esforços, mas retirando-lhes ao mesmo tempo a faculdade de estender as forças da alma além dos limites que se lhes podem impor arbitrariamente, e com os quais, mantendo-os passivos, se pode manipulá-los mais facilmente.

Já essa representação meramente negativa da moralidade, pura e elevadora da alma, não oferece qualquer perigo de *visionariedade* – que consiste em uma *ilusão* de *ver algo para além de todos os limites da sensibilidade*, isto é, de *querer* sonhar segundo princípios (delirar com a razão) – justamente porque a exposição é meramente negativa. Pois o *caráter imperscrutável da ideia da liberdade* torna inviável qualquer exposição positiva; a lei moral, porém, é em nós, em si mesma, suficiente e originariamente determinante, de modo que jamais permite que procuremos por um fundamento de determinação além dela. Se o entusiasmo deve ser comparado à *demência* (*Wahnsinn*) a visionariedade deve ser comparada ao *delírio* (*Wahnwitz*), sendo que, dos dois, o último é o que menos se aproxima do sublime, já que é profundamente ridículo. No entusiasmo, como afeto, a imaginação não tem freios; na visionariedade, como paixão enraizada e opressiva, ela não tem regras. O primeiro é um acaso passageiro que eventualmente afeta o entendimento saudável; a segunda é uma doença que o destroça.

A *simplicidade* (finalidade não artificial) é como que o estilo da natureza no sublime, e assim também o estilo da moralidade, que é uma segunda natureza (suprassensível) da qual só conhecemos as leis, sem poder atingir pela intuição a faculdade suprassensível em nós que contém o fundamento dessa legislação.

É preciso observar ainda que, embora a satisfação com o belo, assim como a satisfação com o sublime, não apenas se diferenciem

dos demais julgamentos estéticos pela *comunicabilidade* universal, mas obtenham ainda, graças a esta propriedade, um interesse em relação à sociedade (na qual são comunicadas), também a *ruptura com a sociedade* pode ser considerada algo sublime quando se baseia em ideias que desconsideram qualquer interesse sensível. Bastar-se a si mesmo, portanto não precisar da sociedade, sem ser contudo insociável, isto é, fugir da sociedade, é algo que se aproxima do sublime, do mesmo modo como qualquer superioridade em relação às necessidades. Em contrapartida, fugir dos homens por *misantropia*, porque se é hostil a eles, // ou por *antropofobia* 276
(medo das pessoas), porque se os teme como inimigos, é em parte odiável, em parte desprezível. Apesar disso, há uma misantropia (assim muito impropriamente chamada) para a qual os homens sábios mais velhos costumam ter disposição de ânimo, e que pode ser filantrópica o suficiente no que diz respeito à *benevolência*, mas, por uma longa e triste experiência, se distanciou bastante da *satisfação* com os seres humanos – do que dão testemunho a tendência a retirar-se da sociedade, o desejo fantasioso de poder passar a vida numa casa de campo afastada ou (no caso dos jovens) a felicidade imaginária de viver com uma pequena família em uma ilha desconhecida do restante do mundo, coisas que os romancistas ou escritores de aventuras sabiam explorar tão bem. A falsidade, a ingratidão, a injustiça e a infantilidade dos fins que por nós mesmos consideramos importantes e grandiosos, e na perseguição dos quais os seres humanos praticam todo o mal imaginável, inclusive entre si, tais coisas são tão contraditórias com a ideia daquilo que eles poderiam ser se quisessem, e tão contrárias ao vivo desejo de vê-los melhor, que, para não odiá-los (pois não se pode amá-los), desistir das alegrias sociais parece ser apenas um pequeno sacrifício. Essa tristeza – não pelo mal que o destino impõe a outros seres humanos (uma tristeza causada pela simpatia), mas pelo mal que fazem a si mesmos (baseada na antipatia no âmbito dos princípios) – é, porque baseada em ideias, sublime, ao passo que a primeira só poderia, quando muito, valer como bela. – Na descrição de suas viagens pelos Alpes, Saussure, espírito tão rico quanto profundo, diz de *Bonhomme*, uma das montanhas da Savoia: "Reina ali uma certa tristeza insípida". Por isso mesmo, contudo, ele também reconhecia ali uma tristeza *interessante*, inspirada pela vista de um

deserto para onde os homens gostariam de ser transportados, para nada mais ouvir ou experimentar do mundo, mas que não poderia ser tão inóspito a ponto de oferecer aos homens uma estadia excessivamente penosa. – Faço esta observação com o propósito único de lembrar que também a angústia (não a tristeza melancólica) poderia ser contada entre os afetos *vigorosos*, se está baseada em ideias morais; se, no entanto, está fundada na simpatia e, como tal, é também amável, pertence apenas aos afetos *lânguidos*; com isso, chamo atenção para a disposição de ânimo, que somente no primeiro caso é *sublime*.

* * *

277 //

Pode-se comparar com a exposição transcendental dos juízos estéticos, acima desenvolvida, também a fisiológica, tal como um *Burke* e muitos homens perspicazes entre nós desenvolveram, de modo a ver aonde conduziria uma exposição meramente empírica do sublime e do belo. Burke[21], que, nesse modo de tratar o assunto, merece ser considerado o autor mais importante, chega nesse caminho (p. 223 de sua obra) à conclusão de "que o sentimento do sublime se funda em um instinto de autoconservação e no *medo*, isto é, em uma dor que, por não envolver uma deterioração efetiva das partes do corpo, produz movimentos que, purificando os vasos mais finos ou mais grossos de obstruções perigosas e doloridas, têm condições de despertar emoções agradáveis – não o prazer, é certo, mas uma espécie de calafrio aprazível, uma certa tranquilidade misturada com o horror". O belo, que ele funda no amor (do qual, porém, ele quer abstrair os desejos), é por ele conduzido (p. 251-252) "ao relaxamento, à distensão, ao adormecimento das fibras do corpo, portanto a um amolecimento, dissolução, esmorecimento, afundamento, perecimento, gradativo desaparecimento de satisfações". E ele então comprova esse tipo de explicação com casos em

21. Segundo a tradução alemã de seus escritos: *Philosophische Untersuchungen über den Ursprung unserer Begriffe vom Schönen und Erhabenen*. Riga: Hartknoch, 1773.

que a imaginação, não somente em ligação com o entendimento, mas também com as sensações dos sentidos, poderia despertar em nós tanto o sentimento do belo como aquele do sublime. – Como observações psicológicas, essas análises dos fenômenos de nossa mente são extremamente belas e fornecem um rico material para as mais admiradas pesquisas da antropologia empírica. Também não se deve negar que essas representações em nós, quer sejam meramente sensíveis do ponto de vista objetivo, quer sejam inteiramente intelectuais, podem ser ligadas subjetivamente ao prazer ou à dor, por mais imperceptíveis que estes sejam (pois eles afetam todos o sentimento da vida, e nenhum deles, como modificações do sujeito que são, pode ser tratado com indiferença); não se deve negar, inclusive, que, como afirmava Epicuro, o *prazer* e a *dor* são sempre, em última instância, corpóreos, ainda que tenham começado na imaginação ou mesmo em representações do entendimento; pois a vida, // sem o sentimento do órgão corpóreo, seria mera consciên- 278
cia de sua existência, mas não um sentimento do sentir-se bem ou mal, isto é, da estimulação ou inibição das forças vitais. Afinal, a mente é em si mesma a vida completa (o próprio princípio da vida), e é fora dela, ainda que ao mesmo tempo no próprio ser humano, ou seja, na ligação com o seu corpo, que se tem de procurar obstáculos ou estímulos a ela.

Se, no entanto, a satisfação com o objeto é situada inteiramente na circunstância de ela contentar pelo atrativo ou pela emoção, então não se deve supor que *o outro* assentirá ao juízo estético que emitimos; pois para isso cada qual só tem de consultar, com razão, o seu sentido privado. Nesse caso, contudo, também desaparece por completo qualquer censura do gosto; seria necessário tornar o exemplo que outros dão, por meio da concordância contingente de seus juízos, em *comando* do assentimento para nós, um princípio contra o qual iríamos presumivelmente nos opor, invocando o direito natural de submeter ao nosso próprio senso, e não àquele de outrem, o juízo que se baseia no sentimento imediato de nosso próprio bem-estar.

Se, portanto, o juízo de gosto não deve ser considerado como um juízo *egoísta*, mas sim, segundo sua natureza interna, isto é, em função de si mesmo e não dos exemplos que os outros dão de seus juízos, como necessariamente *pluralista*; se ele é reconhecido como

um juízo que pode exigir de todos o dever de concordar com ele, então ele tem de possuir por fundamento um princípio a priori (seja objetivo ou subjetivo), ao qual não se chega jamais por meio da observação de leis empíricas das modificações mentais; pois estas só permitem conhecer como se julga, mas não comandam como se deve julgar, muito menos de tal maneira que o comando fosse *incondicionado*; que é o que os juízos de gosto pressupõem, querendo ver a satisfação *imediatamente* conectada a uma representação. Assim, pode-se sempre começar pela exposição empírica dos juízos estéticos, de modo a fornecer o material para uma investigação mais elevada; mas uma elucidação transcendental dessa faculdade é também possível, e pertence de modo essencial à crítica do gosto. Pois, se este não possuísse princípios a priori, ele não poderia guiar os juízos de outrem, nem emitir sobre estes, ainda que com aparência de legitimidade, enunciados de aprovação ou reprovação.

O restante do que é próprio à analítica da faculdade de julgar inclui, antes de mais nada, a:

Dedução dos juízos estéticos puros

§ 30. A dedução dos juízos estéticos sobre os objetos da natureza não deve estar voltada ao que nestes denominamos sublime, mas apenas ao belo

A pretensão de um juízo estético à validade universal para cada sujeito demanda, na medida em que ele tem de lastrear-se em algum princípio a priori, uma dedução (isto é, a legitimação de sua presunção) – a qual tem de seguir-se ainda à exposição desse juízo, se ele realmente diz respeito à satisfação ou insatisfação com a *forma do objeto*. São desse tipo os juízos de gosto sobre o belo da natureza. Pois a finalidade tem então seu fundamento no objeto e em sua forma, mesmo que ela não indique a relação dele a outros objetos segundo conceitos (para os juízos de conhecimento), mas somente diga respeito, em geral, à apreensão dessa forma na medida em que ela se mostra, na mente, conforme à *faculdade* seja de conceitos, seja da apresentação destes (que é idêntica à da apreensão). Em virtude disso, também se podem levantar diversas

questões em relação ao belo da natureza que dizem respeito à causa dessa finalidade de suas formas. Por exemplo: como explicar que a natureza tenha espalhado a beleza por toda parte, de maneira tão pródiga, e até mesmo no fundo oceano, onde os olhos humanos (os únicos para os quais tal beleza é conforme a fins) dificilmente alcançam? E outras questões semelhantes.

Somente o sublime da natureza – se emitimos sobre ele um juízo estético puro que não se mistura a conceitos de perfeição que indicassem uma finalidade objetiva (caso em que seria um juízo teleológico) – pode ser considerado como inteiramente desprovido de forma ou figura e, ao mesmo tempo, como objeto de uma satisfação pura, além de mostrar a finalidade subjetiva da representação dada. E aqui se coloca então a questão: se para o juízo estético dessa espécie se poderia, além da exposição daquilo que é nele pensado, exigir também uma dedução de sua pretensão a um princípio (subjetivo) a priori.

// Uma resposta possível é a de que o sublime da natureza só 280
é assim denominado de maneira imprópria, quando na verdade deveria apenas ser atribuído ao modo de pensar ou, melhor, aos seus fundamentos na natureza humana. A apreensão de um objeto que, de outro modo, seria desprovido de forma e sem finalidade, nos dá tão somente a oportunidade de tomar consciência disso, *utilizando* o objeto, desse modo, de maneira subjetivamente conforme a fins, mas não o julgando como tal *por si mesmo* e em virtude de sua forma (*species finalis accepta, non data*, por assim dizer). Por isso a nossa exposição dos juízos sobre o sublime da natureza foi ao mesmo tempo sua dedução. Pois, quando analisamos nesses juízos a reflexão da faculdade de julgar, encontramos neles uma relação conforme a fins das faculdades de conhecimento que tem de ser posta a priori como fundamento da faculdade dos fins (a vontade) e, portanto, é ela própria a priori conforme a fins; o que já contém diretamente, portanto, a dedução, isto é, a justificação da pretensão de tal juízo a uma validade universalmente necessária.

Só precisamos pesquisar, portanto, a dedução dos juízos de gosto, isto é, dos juízos sobre a beleza das coisas naturais, e assim solucionar integralmente o problema colocado para a faculdade de julgar estética como um todo.

§ 31. Do método da dedução dos juízos de gosto

A obrigatoriedade de uma dedução, isto é, da garantia de legitimidade de um tipo de juízo, só se apresenta quando o juízo levanta uma pretensão à necessidade; que é também o caso, portanto, quando ele exige universalidade subjetiva, isto é, o assentimento de todos: ainda que não seja um juízo de conhecimento, trata-se tão somente do prazer ou desprazer com um dado objeto, isto é, a adequação de uma finalidade subjetiva completamente válida para todos, a qual não pode fundar-se em conceitos da coisa, pois é um juízo de gosto.

Como no último caso não temos diante de nós um juízo de conhecimento – nem um juízo teórico, que toma por fundamento, através do entendimento, o conceito de uma *natureza* em geral, nem um juízo prático (puro), que toma por fundamento, como dada a priori pela razão, a ideia da *liberdade* –, e como, portanto, não precisamos justificar, no que diz repeito à sua validade a priori, nem um juízo que representa o que uma coisa é, nem um juízo que diz que devo realizar algo para produzi-la, então é preciso estabelecer
281 apenas a *validade universal* de um juízo *singular* // que exprima a finalidade subjetiva de uma representação empírica da forma de um objeto para esclarecer como é possível que algo agrade somente no julgamento (sem sensação dos sentidos ou conceito) e, do mesmo modo como o julgamento de um objeto em nome do *conhecimento* em geral tem regras universais, também a satisfação de alguém possa ser anunciada como regra para todos os demais.

Agora, se essa validade universal não se funda numa votação ou consulta aos demais sobre seu modo de sentir, mas sim na autonomia, por assim dizer, do sujeito que julga sobre o sentimento de prazer (com a representação dada), isto é, em seu próprio gosto, ainda que não possa também ser deduzida de conceitos, então tal juízo – tal como é, de fato, o juízo de gosto – tem uma propriedade dupla, e aliás lógica: *primeiramente*, a validade universal a priori, que não é uma universalidade lógica segundo conceitos, mas sim a universalidade de um juízo singular; *em segundo lugar*, uma necessidade (que tem de estar sempre baseada em fundamentos a priori) que, no entanto, não depende de demonstrações a priori

cuja representação pudesse coagir ao assentimento que o juízo de gosto supõe em qualquer um.

A simples solução dessas peculiaridades lógicas, pelas quais o juízo de gosto se distingue de todos os juízos de conhecimento, será suficiente para a dedução dessa curiosa faculdade se abstrairmos aqui inicialmente de todo o seu conteúdo, qual seja, o sentimento de prazer, e nos limitarmos a comparar a forma estética com a forma dos juízos objetivos, tal como prescrita pela lógica. Primeiramente, portanto, forneceremos uma representação dessas propriedades características do gosto, elucidadas através de exemplos.

§ 32. Primeira peculiaridade do juízo de gosto

O juízo de gosto determina seu objeto, no que diz respeito à satisfação (como beleza), com uma pretensão ao assentimento de *todos*, como se fosse objetivo.

Dizer "esta flor é bela" significa tão somente exprimir a própria pretensão // à satisfação de qualquer um. O caráter agradável de 282 seu cheiro não constitui pretensão alguma de sua parte. Enquanto um adora esse cheiro, outro perde a cabeça com ele. E o que se poderia concluir a partir disso, senão que a beleza teria de ser tomada por uma propriedade da flor mesma, que não se regula pela diversidade das cabeças e dos tantos sentidos, mas, pelo contrário, tem de servir de critério para estes quando querem julgar sobre ela? Mas não é assim que as coisas acontecem. Pois o juízo de gosto consiste justamente em denominar uma coisa bela com base apenas naquela característica em que ela se regula pelo nosso modo de apreendê-la.

Além disso, exige-se de cada juízo, para provar o gosto do sujeito, que este julgue por si mesmo, sem precisar tatear pela experiência entre os juízos de outrem tentando aprender com eles, de antemão, a satisfação ou insatisfação que sentem com o mesmo objeto, e que, portanto, seu juízo seja proferido não como uma imitação – porque uma coisa, digamos, agradasse efetivamente a todos –, mas sim de modo a priori. Poderíamos lembrar, é verdade, que um juízo a priori tem de conter um conceito do objeto para cujo conhecimento ele contém um princípio; mas o juízo de gosto não se

funda de modo algum em conceitos e não constitui qualquer tipo conhecimento, mas é tão somente um juízo estético.

Daí que um jovem poeta não se deixe dissuadir da convicção de que seu poema é belo pelo juízo do público ou de seus amigos; e, se ele lhes dá ouvidos, não o faz porque mudou de opinião, mas por encontrar em seu anseio por aprovação um motivo para acomodar-se na ilusão comum – mesmo que todo o público tivesse mau gosto (ao menos do seu ponto de vista). Somente mais tarde, quando o exercício de sua faculdade de julgar a tiver tornado mais acurada, poderá ele afastar-se livremente de seus juízos antigos; tal como ele faz também com os seus juízos que se baseiam inteiramente na razão. O gosto só tem pretensão à autonomia. Fazer de juízos alheios o fundamento de determinação do próprio juízo será heteronomia.

Que as obras dos antigos sejam, com razão, tomadas como modelos, e os seus autores sejam denominados clássicos, como se fossem os nobres dentre os escritores, ditando leis ao povo através de seu exemplo, é algo que parece sugerir fontes a posteriori do gosto e refutar a sua autonomia em cada sujeito. Mas também se po-
283 deria igualmente dizer // que os antigos matemáticos, que até hoje foram tidos como modelos praticamente indispensáveis da maior profundidade e elegância do método sintético, também mostram uma razão imitadora de nossa parte, bem como uma incapacidade dela para produzir provas firmes a partir de si mesma, mesmo com a maior evidência empírica, por construção de conceitos. Não há nenhum uso de nossas capacidades, por mais livre que seja, e nem mesmo da razão (que tem de criar todos os seus juízos a partir da fonte comum), que não descambe para tentativas equivocadas quando cada sujeito tem sempre de começar pela crua disposição de sua natureza, quando outros não o antecederam com as suas próprias disposições – não para fazer dos sucessores meros imitadores, mas para, através de seus exemplos, dar as pistas para os demais procurarem os princípios em si mesmos e, assim, encontrar o seu próprio e muitas vezes melhor caminho. Mesmo na religião, onde sabidamente cada qual tem de extrair de si próprio a regra de seu comportamento, já que também permanece ele próprio responsável por isso e não pode colocar a culpa por seus erros em outros, como doutrinadores ou precursores, nunca se ensina tanto

por preceitos universais, que se recebessem de sacerdotes ou filósofos ou se pudessem retirar de si próprio, quanto por exemplos de virtude ou santidade que, dispostos na história, não dispensam a autonomia da virtude – a partir da própria e originária ideia da moralidade (a priori) – nem a transformam em um mecanismo de imitação. *Suceder*, como algo que se refere a um precedente, não a uma imitação, é a expressão correta para todas as influências que os produtos de um criador exemplar podem ter sobre outros; o que significa simplesmente: criar a partir das mesmas fontes de que aquele se valeu para criar, e somente aprender com seu predecessor o modo de proceder. Mas, dentre todas as faculdades e talentos, o gosto é justamente aquela que, por seu juízo não ser determinável por conceitos ou preceitos, mais necessita dos exemplos daquilo que, no decorrer da cultura, contou por mais tempo com assentimento – para não recair logo na falta de cultura e na crueza das primeiras tentativas.

// 284

§ 33. Segunda peculiaridade do juízo de gosto

O juízo de gosto não pode ser determinado por argumentos, exatamente como se fosse meramente *subjetivo*.

Em primeiro lugar, quando alguém não acha um edifício, uma vista ou um poema belos, ele não se sente internamente pressionado a assentir nem por cem vozes que os tenham em alta conta. Ele pode fingir que gosta de algo, é verdade, para não ser visto como uma pessoa de mau gosto; e pode até começar a questionar se o seu gosto se formou mesmo adequadamente, através do conhecimento de uma quantidade adequada de objetos de certo tipo (como alguém que, acreditando reconhecer como uma floresta, à distância, aquilo que todos os outros consideram uma cidade, duvida do juízo de seus próprios olhos). Mas isso ele vê com clareza: que o assentimento dos outros não fornece, de modo algum, uma prova válida para o julgamento da beleza; que os outros podem, em todo caso, ver e observar por ele, e aquilo que muitos viram de um mesmo

modo pode servir como uma demonstração para ele, em um juízo teórico – portanto lógico –, de algo que ele acreditava ter visto diferentemente, mas aquilo que agradou aos outros jamais poderá servir como fundamento de um juízo estético. O juízo dos outros que destoa do nosso pode, e aliás com razão, levar-nos a repensar o nosso, mas jamais convencer-nos de sua incorreção. Não há, portanto, nenhuma *demonstração* empírica capaz de coagir o juízo de gosto alheio.

Em segundo lugar, uma prova a priori, segundo determinadas regras, é ainda menos capaz de determinar o juízo sobre a beleza. Se alguém me lê um poema, ou me leva a uma peça de teatro, que ao final não consegue satisfazer meu gosto, então ele pode apresentar Batteux ou Lessing, ou críticos do gosto ainda mais antigos e conhecidos, e todas as regras por eles estabelecidas, para provar que seu poema é belo; e justamente certas passagens que me desagradavam podem concordar inteiramente com as regras da beleza (tal como elas são aí dadas e universalmente reconhecidas): eu fecho meus ouvidos, não quero escutar quaisquer argumentos ou raciocínios, e prefiro assumir que tais regras estão erradas, ou que pelo menos não é aqui o caso de aplicá-las, a aceitar que meu juízo
285 deva ser determinado por demonstrações a priori, // visto que deve ser um juízo do gosto, e não do entendimento ou da razão.

Parece ser essa, justamente, uma das principais razões pelas quais se designou essa faculdade estética de julgamento com o nome de "gosto". Pois, mesmo que alguém me enumere todos os ingredientes de um prato, e observe que eu costumo gostar de cada um deles, e ainda louve com razão o caráter saudável dessa comida, ficarei surdo a todos esses argumentos e provarei o prato com a *minha* língua e meu paladar – e com base nisso (não em princípios universais) emitirei meu juízo.

Na verdade, o juízo de gosto é sempre emitido como um juízo singular sobre o objeto. O entendimento pode elaborar um juízo universal comparando o objeto, no que diz respeito ao seu caráter satisfatório, com o juízo dos outros. Por exemplo: "todas as tulipas são belas". Mas este já não é um juízo de gosto, e sim um juízo lógico que faz da relação de um objeto ao gosto um predicado das coisas de um certo tipo em geral; e é apenas aquele em que eu acho

bela uma dada tulipa singular, isto é, acho universalmente válida a minha satisfação com a mesma, que constitui o juízo de gosto. Sua propriedade, porém, consiste em que, mesmo tendo uma validade meramente subjetiva, ele ainda assim tem a pretensão de referir-se a *todos* os sujeitos, tal como só poderia acontecer se fosse um juízo objetivo baseado em fundamentos do conhecimento e pudesse ser imposto através de uma prova.

§ 34. Um princípio objetivo do gosto não é possível

Sob um princípio do gosto se poderia entender um princípio sob cuja condição fosse subsumido o conceito de um objeto e, por uma conclusão, se deduzisse então que ele é belo. Mas isso é absolutamente impossível. Pois eu tenho de sentir prazer imediatamente na representação desse objeto, e ele não pode ser-me imposto por nenhum tipo de demonstração. Assim, embora os críticos, como diz Hume, produzam raciocínios mais plausíveis que os chefes de cozinha, eles têm o mesmo destino destes. Não podem esperar o fundamento de determinação de seu juízo da força das demonstrações, // mas apenas da reflexão do sujeito sobre seu próprio estado 286
(de prazer ou desprazer), excluídos todos os preceitos e regras.

Agora, o que os críticos podem e devem fazer em seus raciocínios, de modo a corrigir e ampliar nossos juízos de gosto, não é estabelecer o fundamento de determinação desse tipo de juízo estético em uma fórmula universal utilizável, o que é impossível, mas sim investigar as faculdades de conhecimento e suas atividades nesses juízos e elucidar, com exemplos, a recíproca finalidade subjetiva – cuja forma, como se mostrou acima, é a beleza do objeto em uma dada representação. A própria crítica do gosto, portanto, é apenas subjetiva no que diz respeito à representação pela qual um objeto nos é dado, ou seja, ela é a arte ou ciência de colocar sob regras a relação recíproca de entendimento e imaginação na representação dada (sem referência à sensação ou conceito precedente) e, portanto, a harmonia ou desarmonia entre elas, bem como de determiná-la quanto às suas condições. Ela é *arte* se apenas mostra isso em exemplos; e é *ciência* se deriva a possibilidade de tal

julgamento da natureza dessas faculdades enquanto faculdades de conhecimento em geral. É somente esta última, enquanto crítica transcendental, que nos diz respeito aqui. Ela deve desenvolver e justificar o princípio subjetivo do gosto como um princípio a priori da faculdade de julgar. A crítica como arte apenas busca aplicar as regras fisiológicas (aqui psicológicas), portanto as regras empíricas segundo as quais o gosto efetivamente procede (sem refletir sobre sua possibilidade), ao julgamento de seus objetos, criticando os produtos da bela arte do mesmo modo como *aquela* critica a própria faculdade de julgá-los.

§ 35. O princípio do gosto é o princípio subjetivo da faculdade de julgar em geral

O juízo de gosto se distingue do lógico no seguinte: enquanto o último subsume uma representação sob conceitos do objeto, o primeiro não subsume de modo algum sob um conceito, pois, do contrário, o assentimento universal necessário poderia ser imposto por meio de provas. Apesar disso, ele é parecido com o juízo lógi-
287 co por fornecer universalidade e necessidade // – mas não segundo conceitos do objeto e, por conseguinte, de maneira meramente subjetiva. Agora, como os conceitos em um juízo constituem o seu conteúdo (aquilo que pertence ao conhecimento do objeto), e o juízo de gosto não é determinável por conceitos, ele se funda somente na condição formal subjetiva de um juízo. A condição subjetiva de todos os juízos é a própria capacidade ou faculdade de julgar. Esta, utilizada em vista da representação pela qual um objeto é dado, exige a concordância de duas faculdades de representação, quais sejam, a imaginação (para a intuição e a composição do diverso intuitivo) e o entendimento (para o conceito como representação da unidade dessa composição). Agora, como o juízo não tem aqui por fundamento um conceito do objeto, ele só pode consistir na subsunção da própria imaginação (em uma representação pela qual um objeto é dado) sob a condição de que o entendimento em geral avance da intuição aos conceitos. Ou seja, como a liberdade da imaginação reside justamente no fato de ela esquematizar sem

conceitos, o juízo de gosto se baseia então em uma mera sensação da animação recíproca entre a imaginação em sua *liberdade* e o entendimento com sua *legalidade*; ele se baseia, portanto, em um sentimento que permite julgar o objeto segundo a finalidade da representação (pela qual um objeto é dado), fomentando assim o livre jogo da faculdade de conhecimento; e o gosto, como faculdade de julgar subjetiva, contém um princípio da subsunção – mas não das intuições sob *conceitos*, e sim da *faculdade* de intuir ou representar (isto é, a imaginação) sob a *faculdade* dos conceitos (isto é, o entendimento), na medida em que a primeira, *em sua liberdade*, concorda com o último *em sua legalidade*.

Para que possamos então descobrir esse fundamento de legitimidade, através de uma dedução do juízo de gosto, só podem servir como fio condutor as propriedades formais desse tipo de juízo, considerando-o somente, portanto, no que diz respeito à sua forma lógica.

§ 36. Do problema de uma dedução do juízo de gosto

À percepção de um objeto pode ser imediatamente ligado, para um juízo de conhecimento, o conceito de um objeto em geral, cujos predicados empíricos aquele contém, // produzindo-se assim um 288
juízo de experiência. Para que seja pensado como determinação de um objeto, este último tem por fundamento conceitos a priori da unidade sintética do diverso da intuição; e estes conceitos (as categorias) exigem uma dedução, que também foi dada na *Crítica da razão pura*, pela qual foi possível resolver também o seguinte problema: Como são possíveis juízos cognitivos sintéticos a priori? Este problema dizia respeito, portanto, aos princípios a priori do entendimento puro e a seus juízos teóricos.

À uma percepção, contudo, também podem ser imediatamente ligados um sentimento de prazer (ou desprazer) e uma satisfação que acompanha a representação do objeto e lhe serve de predicado, surgindo assim um juízo estético que não é juízo de conhecimento. Se não é um mero juízo de sensação, mas um juízo formal de reflexão que supõe essa satisfação como necessária em todos, ele

precisa ter algo como princípio a priori por fundamento que, embora possa ser meramente subjetivo (caso um princípio objetivo seja impossível para tal tipo de juízo), carece ainda assim de uma dedução, pela qual se compreenda como um juízo estético pode ter pretensão à necessidade. Aqui se funda então o problema do qual nos ocuparemos agora: Como são possíveis juízos de gosto? Um problema que, portanto, diz respeito aos princípios a priori da faculdade de julgar pura nos juízos *estéticos*, isto é, naqueles em que ela não precisa (como nos teóricos) apenas subsumir sob conceitos objetivos do entendimento e não está sob uma lei, mas é antes ela própria, subjetivamente, tanto o objeto como a lei.

Esse problema pode, portanto, ser assim representado: Como é possível um juízo que, partindo apenas do *próprio* sentimento de prazer com um objeto, independentemente do seu conceito, julga esse prazer, enquanto dependente da representação do mesmo objeto *em todos os outros sujeitos*, a priori, isto é, sem precisar esperar por uma determinação alheia?

Que os juízos de gosto sejam sintéticos é algo fácil de compreender, pois eles vão além do conceito, e mesmo da intuição do objeto, e juntam àquele, como predicado, algo que não é de modo algum conhecimento, a saber, o sentimento de prazer (ou desprazer). Que eles, no entanto, apesar de o predicado ser empírico (o prazer *próprio* que é ligado à representação), sejam ainda assim, no
289 que diz respeito ao assentimento exigido *de todos*, // juízos a priori, ou devam ser assim considerados, é algo que já está igualmente contido nas expressões de sua pretensão; e, assim, esse problema da crítica da faculdade de julgar pertence ao problema geral da filosofia transcendental: Como são possíveis juízos sintéticos a priori?

§ 37. O que é propriamente afirmado a priori de um objeto em um juízo de gosto?

Que a representação de um objeto esteja ligada imediatamente a um prazer é algo só pode ser percebido internamente, e, se nada se quisesse mostrar além disso, ter-se-ia um juízo meramente empírico. Pois não posso ligar a priori um determinado sentimento

(de prazer ou desprazer) a uma representação, a não ser onde o fundamento seja um princípio a priori determinante da vontade na razão; pois o prazer (no sentimento moral) é a consequência disso, e justamente por isso não pode ser comparado de modo algum ao prazer no gosto, já que exige um conceito determinado de uma lei, ao passo que este último deve ser ligado imediatamente ao mero julgamento, antes de qualquer conceito. Por isso todos os juízos de gosto são também juízos singulares, já que não ligam o seu predicado da satisfação a um conceito, mas sim a uma representação empírica singular dada.

Não é o prazer, portanto, mas a *validade universal desse prazer*, que, percebida como ligada ao mero julgamento de um objeto na mente, é representada a priori em um juízo de gosto como regra universal para a faculdade de julgar, válida para todos. Este é um juízo empírico: que percebo e julgo um objeto com prazer. Mas este é um juízo a priori: que o acho belo, isto é, que posso esperar de todos, como necessária, aquela satisfação.

§ 38. Dedução dos juízos de gosto

Se é admitido que em um juízo de gosto puro a satisfação com o objeto é ligada ao mero julgamento de sua forma, então o que sentimos como ligado à representação do objeto na mente // 290
não é outra coisa senão a finalidade subjetiva dessa forma para a faculdade de julgar. Agora, como a faculdade de julgar, no que diz respeito às regras formais do julgamento, sem qualquer matéria (nem sensação sensível nem conceito), só pode estar voltada às condições subjetivas do uso da faculdade de julgar em geral (que não é limitada nem pelo modo particular dos sentidos, nem por um conceito particular do entendimento) – por conseguinte àquele elemento subjetivo que se pode pressupor em todo ser humano (enquanto algo requerido para o conhecimento possível em geral) –, então a concordância de uma representação com essas condições da faculdade de julgar podem ser assumidas como válidas a priori para todos. Ou seja, o prazer, ou a finalidade subjetiva da representação para a relação das faculdades de conhecimento no julgamen-

to de um objeto sensível em geral, pode, com razão, ser esperado de todos[22].

Observação

Essa dedução é tão fácil porque não precisa justificar a realidade objetiva de um conceito; pois a beleza não é um conceito do objeto, e o juízo de gosto não é um juízo de conhecimento. Ele apenas afirma que estamos autorizados a pressupor como universais, em todo ser humano, as mesmas condições subjetivas da faculdade de julgar que encontramos em nós; e apenas, ainda, que subsumimos corretamente o objeto dado sob essas condições. E ainda que este último ponto implique dificuldades inevitáveis, independentes da faculdade de julgar lógica (pois enquanto nesta última a subsunção
291 se dá sob conceitos, // na estética se dá sob uma relação meramente sentida, na forma representada do objeto, entre as faculdades reciprocamente estimulantes da imaginação e do entendimento – onde a subsunção pode facilmente enganar), isso não tira à faculdade de julgar nem um pouco da legitimidade de sua pretensão de contar com o assentimento universal, a qual se resume ao seguinte: a correção do princípio de julgar, de maneira válida para todos, a partir de fundamentos subjetivos. Pois, no que diz respeito à dificuldade e à dúvida quanto à correção da subsunção sob aquele princípio, isso afeta tão pouco a legitimidade da pretensão a essa validade de um juízo estético em geral, portanto o próprio princípio, quanto a subsunção igualmente equivocada (ainda que não tão frequente e fácil) da faculdade de julgar lógica sob o seu princípio pode afetar a legitimidade deste último, que é objetivo. Se a pergunta fosse, porém, "como é possível tomar a priori a natureza como um conjunto

22. Para que seja legítimo levantar a pretensão ao assentimento universal para um juízo da faculdade de julgar estética baseado exclusivamente em fundamentos subjetivos, basta que se admita: 1) que as condições subjetivas dessa faculdade, no que diz respeito à relação das faculdades cognitivas postas aí em atividade para um conhecimento em geral, sejam as mesmas em todos os seres humanos – o que tem de ser verdadeiro, já que, do contrário, os seres humanos não poderiam comunicar suas representações e nem mesmo o conhecimento; 2) que o juízo somente tenha levado em consideração essa relação (portanto, a condição formal da faculdade de julgar) e seja puro, isto é, não se misture nem a conceitos de objetos nem a sensações que fossem fundamentos de determinação. Se esta última condição não é cumprida, isto se deve tão somente à aplicação incorreta, a um caso particular, da autoridade que uma lei nos dá; mas a autoridade em geral não é suprimida por isso.

de objetos do gosto?", tratar-se-ia de um problema que tem relação com a teleologia, pois estabelecer formas conformes a fins teria de ser considerado um fim da natureza, inerente ao seu conceito. Mas a correção dessa suposição é ainda muito duvidosa, já que a realidade das belezas naturais permanece aberta à experiência.

§ 39. Da comunicabilidade de uma sensação

Se a sensação, enquanto o elemento real da percepção, é relacionada ao conhecimento, ela se chama sensação dos sentidos; e o que há de específico em sua qualidade só pode ser representado como sendo sempre igualmente comunicável se admitimos que todos têm o mesmo sentido que nós – mas isso não pode, de maneira alguma, ser pressuposto de uma sensação dos sentidos. Àquele que não tem o sentido do olfato, por exemplo, não se pode comunicar uma sensação desse tipo; e, mesmo que não lhe falte o sentido, não se pode ter certeza de que ele terá de uma flor exatamente a mesma sensação que temos. E devemos representar os homens ainda mais diversamente no que diz respeito ao caráter *agradável* ou *desagradável* de uma sensação do mesmo objeto dos sentidos, não se podendo absolutamente exigir que o prazer nos mesmos objetos seja reconhecido por todos. Ao prazer dessa espécie, // que vem 292
à mente através do sentido e no qual, portanto, somos passivos, pode-se chamar prazer da *fruição*.

Em contrapartida, a satisfação com uma ação devido ao seu caráter moral não é um prazer da fruição, mas um prazer com a espontaneidade e sua conformidade à ideia de sua determinação. Mas este sentimento, que se denomina moral, requer conceitos; e não expõe uma finalidade livre, mas sim uma finalidade por força de lei; ele só pode ser universalmente comunicado, portanto, através da razão e, se o prazer deve ser do mesmo tipo em todos, através de conceitos práticos da razão, muito bem determinados.

Embora o prazer com o sublime da natureza, como prazer de uma contemplação pensante, também levante uma pretensão ao compartilhamento universal, ele já pressupõe um outro sentimento, qual seja, o de sua determinação suprassensível – que, por mais obscuro que seja, possui uma base moral. Não estou de modo algum autorizado, no entanto, a pressupor que outros seres

humanos o levem em consideração e encontrem satisfação na contemplação da grandeza selvagem da natureza (uma satisfação que, a bem da verdade, não pode ser atribuída a tal visão, que é antes assustadora). Apesar disso, eu posso, tendo em vista que em toda ocasião favorável deveríamos levar aquelas disposições morais em conta, esperar também de todos os demais essa satisfação – mas somente por meio da lei moral, que, por seu turno, também está fundada em conceitos da razão.

Em contrapartida, o prazer com o belo não é nem um prazer da fruição nem uma atividade de base legal, nem tampouco um prazer da contemplação pensante a partir das ideias, mas sim um prazer da mera reflexão. Sem ter um fim ou princípio como padrão de medida, esse prazer é acompanhado pela apreensão comum de um objeto pela imaginação, como faculdade da intuição, em relação com o entendimento, como faculdade dos conceitos, e através de um procedimento da faculdade de julgar que ela também tem de executar em favor da experiência mais comum; com a diferença de que, enquanto aqui ela é forçada a fazê-lo com o objetivo de perceber um conceito empírico objetivo, lá (no julgamento estético) ela o é para meramente perceber a adequação da representação à atividade harmônica (subjetivamente conforme a fins) de ambas as faculdades de conhecimento em sua liberdade, isto é, para sentir o estado do representar com prazer. Este prazer tem de estar necessariamente baseado, em cada um de nós, nas mesmas condições, já que são condições subjetivas da possibilidade de um conhecimento em
293 geral, e a proporção dessas faculdades de conhecimento, // que é requerida para o gosto, também é requerida do entendimento saudável e comum que se pode pressupor em todos. Justamente por isso, aquele que julga com gosto (se não está errado nessa consciência e não toma a matéria pela forma ou o atrativo pela beleza) também pode esperar de todos os demais a finalidade subjetiva, isto é, a sua satisfação com o objeto, e considerar o sentimento universalmente comunicável, e aliás sem a mediação de conceitos.

§ 40. Do gosto como uma espécie de *sensus communis*

Costuma-se dar à faculdade de julgar, quando se considera não tanto a sua reflexão quanto o mero resultado dela, o nome

de "sentido", e fala-se em um sentido de verdade, sentido de conveniência, de justiça etc.; muito embora se saiba, ou ao menos se deveria normalmente saber, que não é em um sentido que esses conceitos podem ter sua sede, e menos ainda que esse sentido pudesse ter a mínima capacidade para enunciar regras universais, mas sim que, na verdade, não viria nunca aos nossos pensamentos uma representação desse tipo sobre verdade, adequação, beleza ou justiça se não pudéssemos elevar-nos acima dos sentidos nas faculdades mais elevadas de conhecimento. O *entendimento humano comum*, como um mero entendimento saudável (ainda não cultivado) que é o mínimo que se pode esperar de alguém que faz jus ao nome de ser humano, tem por isso a infeliz honra de receber o nome de entendimento comum (*sensus communis*); tanto é assim que pela palavra "comum" (não apenas em nossa língua, que contém efetivamente aqui uma ambiguidade, mas também em muitas outras) entende-se simplesmente "vulgar", aquilo que se encontra em toda parte, algo que absolutamente não é uma honra ou vantagem possuir.

Mas por *sensus communis* se deve entender a ideia de um sentido *de comunidade*, isto é, uma faculdade de julgamento que em sua reflexão toma em consideração (a priori) o modo de representar de todos os demais, para *como que* vincular o seu juízo à razão humana como um todo, escapando assim à ilusão que, a partir de condições subjetivas privadas – que podem facilmente ser tomadas por objetivas –, tivesse uma influência negativa sobre o juízo. // Isso só acontece na medida em que vinculamos o nosso juízo 294
a outros juízos, não tanto efetivos quanto antes possíveis, e nos colocamos no lugar de todos os demais, simplesmente abstraindo das limitações que se prendem de modo acidental ao nosso próprio juízo – o que, por seu turno, novamente se realiza deixando-se de lado, tanto quanto possível, aquilo que é matéria, isto é, sensação, no estado de ânimo representativo, e levando em conta somente as propriedades formais de sua representação ou de seu estado no representar. É verdade que essa operação da reflexão parece talvez artificial demais para ser atribuída à faculdade que denominamos sentido *comum*, mas ela só dá essa impressão quando a exprimimos em fórmulas abstratas; em si mesmo, não há nada mais natural do

que abstrair do atrativo e da emoção quando se busca um juízo que deve servir como regra universal.

As seguintes máximas do entendimento humano comum não cabem aqui como parte da crítica do gosto, mas podem servir para esclarecer o seu princípio. São elas: 1) pensar por si mesmo; 2) pensar no lugar de todos os demais; 3) pensar sempre em concordância consigo próprio. A primeira é a máxima do modo de pensar *livre de preconceitos*, a segunda do *ampliado* e a terceira do *consequente*. A primeira é a máxima de uma razão jamais *passiva*. A tendência à passividade, portanto à heteronomia da razão, chama-se *preconceito*; e o maior de todos os preconceitos é representar a natureza como não submetida às regras que o entendimento, por meio de sua própria lei essencial, lhe dá por fundamento, isto é, a *superstição*. Libertar-se da superstição chama-se *esclarecimento*[23]; pois, embora essa denominação também caiba para a libertação dos preconceitos em geral, aquele merece ser chamado um preconceito de maneira preferencial (*in sensu eminenti*), já que a cegueira ocasionada pela superstição, ou mesmo exigida como obrigação,
295 // torna a necessidade de ser conduzido por outrem, portanto o estado de uma razão passiva, claramente reconhecível. No que diz respeito à segunda máxima do modo de pensar, já estamos bem habituados a chamar de limitado (*reduzido*, o contrário de *ampliado*) aquele cujos talentos não permitem um grande uso do pensamento (sobretudo um uso intensivo). Mas aqui não se trata da faculdade de conhecer, e sim do *modo de pensar*, de fazer um uso dele que seja conforme a fins – o que, por menores que sejam o alcance e o grau a que chegam os dons naturais do ser humano, caracteriza um homem com um *modo de pensar ampliado* quando ele é capaz de ir além das condições subjetivas privadas, entre as quais tantos outros estão como que presos, e refletir sobre o seu próprio juízo

---

23. Vê-se logo que o esclarecimento é uma coisa fácil *in thesi*, mas difícil e de demorada execução *in hypothesi*; pois não ser passivo com sua razão, e sim ser sempre legislador para si mesmo, é algo fácil para o homem que só quer estar adequado a seus fins essenciais e não se preocupa em saber o que está além do seu entendimento; mas, como o esforço quanto a este último aspecto é dificilmente evitável e nunca faltará naqueles que, com grande confiança, acreditam poder satisfazer essa curiosidade, deve ser muito difícil manter ou estabelecer o elemento meramente negativo (que constitui o autêntico esclarecimento) no modo de pensar (especialmente naquele do público).

de um *ponto de vista universal* (que ele só pode estabelecer colocando-se no ponto de vista dos outros). A terceira máxima, qual seja, a do modo de pensar *consequente*, é a mais difícil de atingir, e somente pode sê-lo através da ligação das outras duas e depois de segui-las até o ponto de desenvolver uma prontidão para tal. Pode-se dizer que a primeira é a máxima do entendimento; a segunda, da faculdade de julgar; a terceira, da razão.

Retomo agora o fio interrompido por esse episódio, e digo: o gosto tem mais direito a ser denominado *sensus communis* do que o entendimento saudável; e a faculdade de julgar estética poderia carregar o nome de um sentido de comunidade[24] melhor do que a intelectual, desde que se empregue a palavra "sentido" para designar um efeito da mera reflexão sobre a mente; pois então se entende por sentido o sentimento de prazer. Poder-se-ia até definir o gosto como a faculdade de julgamento daquilo que torna o nosso sentimento por uma dada representação *universalmente comunicável* sem a mediação de um conceito.

A aptidão dos seres humanos para comunicar seus pensamentos requer também uma relação entre imaginação e entendimento para associar conceitos a intuições, e estas novamente a conceitos, de tal modo que convirjam para um conhecimento; mas nesse caso a concordância das duas faculdades mentais se dá *por força de lei*, sob a coerção de determinados conceitos. // Somente ali onde 296
a imaginação, em sua liberdade, desperta o entendimento, e este, sem conceitos, coloca a imaginação em um jogo conforme a regras, pode a representação comunicar-se não como pensamento, mas como o sentimento interno de um estado mental conforme a fins.

O gosto é, portanto, a faculdade de julgar a priori a comunicabilidade dos sentimentos que se ligam a uma dada representação (sem a mediação de um conceito). Caso se pudesse assumir que a mera comunicabilidade universal do próprio sentimento já teria de trazer consigo um interesse para nós (o qual, todavia, não estamos autorizados a deduzir da constituição de uma faculdade de julgar meramente reflexionante), poder-se-ia esclarecer por que o

---

24. Poder-se-ia designar o gosto como *sensus communis aestheticus*, e o entendimento humano comum como *sensus communis logicus*.

sentimento em um juízo de gosto é como que presumido em todos como um dever.

§ 41. Do interesse empírico pelo belo

Que o juízo de gosto que declara algo belo não possa ter um interesse como fundamento de determinação é algo que já foi suficientemente demonstrado acima. Disso não se segue, porém, que, depois de dado como um juízo estético puro, ele não possa ter um interesse a ele ligado. Mas essa ligação nunca poderá ser senão indireta, isto é, o gosto tem de ser, antes de tudo, representado como ligado a alguma outra coisa para poder conectar à satisfação na mera reflexão sobre um objeto também um *prazer com a existência* dele (como aquilo em que todo interesse consiste). Pois vale aqui, para o juízo estético, aquilo que foi dito sobre o juízo de conhecimento (das coisas em geral): *a posse ad esse non valet consequentia*[25]. Agora, essa outra coisa tem de ser ou algo empírico, a saber, uma inclinação que é própria à natureza humana, ou algo intelectual, como a propriedade da vontade de poder ser determinada a priori pela razão – ambos os quais contêm uma satisfação com a existência de um objeto e, portanto, podem estabelecer o fundamento para um interesse por aquilo que já produziu uma satisfação por si mesmo e sem considerar qualquer interesse.

Empiricamente, o belo só interessa na *sociedade*; e, caso se admita o impulso à sociedade como natural ao ser humano, e a aptidão e a tendência para tal, isto é, a *sociabilidade*, como exigência
297 para o ser humano enquanto criatura destinada à sociedade, //
portanto como propriedade pertencente à *humanidade*, então não se pode deixar de considerar também o gosto como uma faculdade de julgamento de tudo aquilo que permite comunicar até mesmo o próprio *sentimento* a todos os demais, portanto como meio de fomentar aquilo que é requerido de cada pessoa por uma inclinação natural.

Um homem abandonado em uma ilha deserta não arrumaria, por si mesmo apenas, nem a sua cabana nem a si mesmo, nem

---

25. "Não há inferência válida da possibilidade à existência" [N.T.].

procuraria flores e menos ainda as plantaria, para assim enfeitar-se; é apenas em sociedade que lhe ocorre ser não apenas um ser humano, mas também, a seu modo, um homem fino (o começo da civilização). Pois é assim que se julga aquele que é inclinado e apto a comunicar aos demais o seu prazer, e a quem o objeto não agrada se ele não pode sentir com os demais, em sociedade, a satisfação com esse objeto. Cada um espera e exige de cada um, como que a partir de um contrato originário ditado pela própria humanidade, que leve em conta a comunicação universal; e, assim, começando naturalmente pelos atrativos, como, por exemplo, cores para pintar (*rocou* entre os caribenhos e *cinabre* entre os iroqueses), ou flores, conchas, penas belas e coloridas de pássaros, mas com o tempo passando também às belas formas (como em canoas, vestidos etc.), que não implicam por si mesmas qualquer contentamento, isto é, qualquer satisfação da fruição, todas essas coisas vão ganhando importância na sociedade e se ligando a grandes interesses, até que finalmente a civilização, tendo atingido seu ponto mais alto, faça dessas formas quase que a obra-prima da inclinação cultivada, e só dê valor às sensações na medida em que podem ser universalmente comunicadas; nesse ponto, então, mesmo que o prazer que todos têm em um tal objeto seja negligenciável e sem qualquer interesse digno de nota, a ideia de sua comunicabilidade universal tem seu valor aumentado quase infinitamente.

Esse interesse, indiretamente atrelado ao belo pela inclinação à sociedade, portanto empírico, não tem contudo para nós, aqui, a menor importância, pois só nos importa verificar o que pode ter uma relação a priori, ainda que indireta, ao juízo de gosto. Pois, mesmo que se descobrisse nessa forma um interesse a ela ligado, o gosto revelaria em nossa faculdade de julgamento uma passagem da fruição sensível ao sentimento moral; e isso não apenas faria com que fôssemos melhor guiados em nosso emprego do gosto conformemente a fins, // como permitiria expor como tal um membro 298
da cadeia das faculdades humanas a priori do qual tem de depender toda legislação. Sobre o interesse empírico nos objetos do gosto, e no próprio gosto, pode-se perfeitamente dizer que, visto entregar-se à inclinação, o gosto, por mais refinada que seja essa inclinação, deixa-se mesclar de bom grado a todas as inclinações e paixões que atingem sua maior diversidade e seu mais alto grau na sociedade, e

que o interesse pelo belo, se fundado nisso, só pode fornecer uma transição bastante duvidosa do agradável ao bom. Quanto a saber, porém, se esta última não poderia ser favorecida pelo gosto, tomado em sua pureza, isto é algo que temos boas razões para investigar.

§ 42. Do interesse intelectual pelo belo

Aqueles que gostariam de direcionar ao fim último da humanidade, ou seja, ao bem moral, todas as ocupações a que os homens são impulsionados por sua disposição natural, tiveram boa intenção ao considerar que tomar um interesse pelo belo em geral seria um sinal de uma característica moralmente boa. Mas contra eles, não sem razão, objetaram outros, apelando à experiência, que os virtuoses do gosto são não apenas com certa frequência, mas muito habitualmente vaidosos, teimosos e dados a paixões perniciosas, e talvez tenham menos direito do que outros ao privilégio de aparecer atrelados aos princípios morais; parece, assim, que não apenas o sentimento pelo belo se distingue especificamente do sentimento moral (como efetivamente acontece), mas também que é difícil unir o interesse que se pode ligar a ele ao sentimento moral – jamais, em todo caso, por sua afinidade interna.

Agora, admito de bom grado que o interesse pelo *belo da arte* (no qual incluo também o uso artificial das belezas naturais para a ornamentação, portanto para a vaidade) não fornece prova alguma de um modo de pensar atrelado ao moralmente bom, ou mesmo somente inclinado a este. Em contrapartida, porém, afirmo que tomar um *interesse imediato* pela beleza da *natureza* (não apenas ter gosto para julgá-la) é sempre uma marca característica de uma boa
299 alma; // e que, se esse interesse é habitual, ele indica ao menos uma disposição de ânimo favorável ao sentimento moral quando se liga de bom grado à *contemplação da natureza*. É preciso lembrar bem, contudo, que aqui me refiro apenas às *formas* belas da natureza, ao passo que os *atrativos*, por mais que ela costume ligá-los tão ricamente àquelas, continuo deixando de lado, pois, ainda que o interesse por eles também seja imediato, é todavia empírico.

Quem considera solitariamente (e sem a intenção de comunicar suas observações a outrem) a bela forma de uma flor selvagem, de

um pássaro, inseto etc., para admirá-los e amá-los, sem poder suportar a sua ausência na natureza em geral, toma, ainda que isso lhe traga alguns prejuízos e não faça brilhar qualquer vantagem para si, um interesse imediato, e aliás intelectual, pela beleza da natureza. Ou seja, não é apenas o produto que lhe apraz pela forma, mas também a existência dele, sem que um atrativo sensível tenha aí qualquer participação, e sem que ele associe algum fim a isso.

Vale notar aqui, contudo, que, se alguém enganasse secretamente esse amante da natureza, plantando na terra flores artificiais (que podem ser muito parecidas com as naturais) ou colocando pássaros artificialmente esculpidos em galhos de árvores, e ele descobrisse a farsa, o interesse imediato que ele antes tinha nessas coisas desapareceria de pronto, e entraria talvez em seu lugar um outro, qual seja, o interesse da vaidade, de enfeitar o seu quarto para olhos alheios. Que a natureza tenha produzido aquela beleza: este pensamento tem de acompanhar a intuição e a reflexão, e é somente nele que se funda o interesse imediato que se tem por ela. Do contrário, teríamos ou um mero juízo de gosto sem qualquer interesse, ou um juízo de gosto ligado a um interesse apenas mediato, a saber, um interesse relacionado à sociedade – o qual não fornece qualquer indicação de um modo de pensar moralmente bom.

Essa primazia da beleza natural frente à artística (em que pese esta superar aquela no que diz respeito à forma), essa capacidade de despertar por si só um interesse imediato, concorda com o modo de pensar apurado e rigoroso que é próprio a todos os seres humanos que cultivaram o seu sentimento moral. Se um homem que tem suficiente gosto para julgar produtos da bela arte com a maior
correção e refinamento // abandona de bom grado o ambiente em 300
que se podem encontrar aquelas belezas que entretêm a vaidade e as alegrias da sociabilidade, e se dirige para o belo da natureza para aqui encontrar uma volúpia espiritual, por assim dizer, em um curso de pensamento que ele jamais pode desenvolver completamente, então teremos essa sua escolha em alta conta e pressuporemos nele uma bela alma, à qual nenhum conhecedor ou amante da arte, com base no interesse que tome por seus objetos, pode pretender. – Qual é então a diferença entre esses modos tão distintos de considerar esses dois tipos de objetos que no juízo do mero gosto mal poderiam disputar a primazia de um sobre o outro.

Temos uma faculdade de julgar meramente estética que nos permite, sem conceitos, julgar formas e encontrar, no mero julgamento destas últimas, uma satisfação que, ao mesmo tempo, tornamos regra para todos, sem que esse juízo se funde em um interesse ou o produza. – Por outro lado, temos uma faculdade de julgar intelectual que nos permite determinar a priori, para meras formas de máximas práticas (na medida em que estas sejam, por si mesmas, qualificadas para uma legislação universal), uma satisfação que tornamos lei para todos, sem que nosso juízo se funde em algum interesse, *mas seja capaz de produzi-lo*. O prazer ou desprazer no primeiro juízo é o prazer do gosto; no segundo, o do sentimento moral.

Como interessa também à razão, porém, que as ideias (pelas quais ela produz um interesse imediato no sentimento moral) tenham realidade objetiva, isto é, que a natureza mostre ao menos um traço ou dê um sinal de que contém em si algum fundamento permitindo assumir uma concordância, conforme a leis, de seus produtos com a nossa satisfação que é independente de todo interesse (a qual reconhecemos a priori como lei para todos, sem poder basear esta última em provas), então a razão tem de tomar um interesse por cada expressão de semelhante concordância pela natureza; por conseguinte, a mente não pode refletir sobre a beleza da *natureza* sem sentir-se ao mesmo tempo interessada por ela. Este interesse, porém, é por afinidade moral; e quem o toma em relação ao belo da natureza só pode fazê-lo na medida em que já tenha antes fundado em bases sólidas o seu interesse pelo bom
301 moral. Se alguém, portanto, // tem interesse imediato pela beleza da natureza, há boas razões para supor que ele tem ao menos uma disposição para a atitude moralmente boa.

Dir-se-á que esse modo de entender os juízos estéticos, tendo por base o seu parentesco com o sentimento moral, soa excessivamente elucubrado para considerá-lo a interpretação verdadeira da linguagem cifrada pela qual a natureza, de maneira figurada, fala conosco em suas belas formas. Ocorre que, em primeiro lugar, esse interesse imediato pelo belo da natureza não é vulgar, mas próprio somente daqueles cujo modo de pensar já se cultivou para o bom ou é especialmente apto a cultivar-se; em seguida, a analogia entre o juízo puro de gosto – que, sem depender de algum interesse,

permite sentir uma satisfação e, ao mesmo tempo, representá-la a priori como própria à humanidade em geral – e o juízo moral – que faz exatamente o mesmo a partir de conceitos – conduz, mesmo sem uma reflexão clara, sutil e premeditada, a um interesse pelo objeto do primeiro que é tão imediato quanto o interesse pelo do segundo; com a diferença de que, enquanto aquele é um interesse livre, este último se funda em uma lei objetiva. A isso se soma também a admiração da natureza, que, em seus belos produtos, se mostra como arte não meramente por acaso, mas como que intencionalmente, segundo uma ordenação conforme a leis, e como finalidade sem fim – a qual, na medida em que não a encontramos externamente em parte alguma, procuramos naturalmente em nós mesmos, e aliás naquilo que constitui o fim último de nossa existência, a saber, a destinação moral (mas a questão do fundamento de possibilidade de tal finalidade da natureza só será discutida na Teleologia).

Também é fácil explicar por que a satisfação com a bela arte no juízo puro de gosto não se liga a um interesse imediato do mesmo modo como no caso da bela natureza. Pois aquela é ou uma imitação desta última que chega a enganar – e então ela produz o seu efeito como se fosse (tomada por) uma beleza natural –, ou uma arte visivelmente direcionada, de maneira intencional, à nossa satisfação; neste último caso, porém, a satisfação com esse produto, ainda que tenha lugar imediatamente, por meio do gosto, produziria um interesse apenas mediato na causa em que está fundada, a saber, uma arte que só pode interessar por seus fins, jamais em si mesma. Dir-se-á que o mesmo ocorre quando um objeto da natureza só desperta interesse por sua beleza na medida em que uma ideia moral lhe é associada; // mas não é esta que interessa imediata- 302
mente, e sim a propriedade que ela tem em si mesma, portanto intrinsecamente, de ser apta a tal associação.

Os atrativos da bela natureza, que com tanta frequência encontramos como que fundidos com a bela forma, pertencem ou às modificações da luz (na coloração) ou àquelas do som (nos tons). Pois são as únicas sensações que admitem não apenas um sentimento dos sentidos, mas também uma reflexão sobre a forma dessas modificações dos sentidos, e contêm em si, portanto, uma espécie de lin-

guagem que a natureza dirige a nós e que parece ter um significado mais elevado. Assim, a cor branca dos lírios parece dispor a mente para ideias de inocência e, seguindo a ordem das sete cores, do vermelho ao violeta, 1) para a ideia de sublimidade, 2) de coragem, 3) de franqueza, 4) de amabilidade, 5) de modéstia, 6) de constância e 7) de ternura. O canto dos pássaros anuncia alegria e contentamento com a sua existência. Ao menos é assim que interpretamos a natureza, quer isso seja a sua intenção ou não. Mas este interesse que tomamos aqui na beleza requer que seja sempre a beleza da natureza, e desaparece por completo assim que se perceba tratar-se de um logro, de arte apenas – a ponto de o gosto já não encontrar aí nada de belo, nem a vista nada de atrativo. O que é mais apreciado pelos poetas senão o belo e fascinante canto do rouxinol em um bosque solitário, em uma calma noite de verão, sob a suave luz do luar? Entretanto, há o exemplo de um jocoso anfitrião que, não encontrando esse cantor, enganou seus hóspedes – para o maior contentamento destes – escondendo atrás de um arbusto um rapaz travesso que sabia imitar esse canto (com um junco ou tubo na boca) de maneira muito semelhante à natureza. Assim que se perceba, porém, tratar-se de um logro, ninguém suportará ouvir por muito tempo esse canto, tido antes como tão atraente; e o mesmo vale para qualquer outro pássaro cantor. Tem de ser a natureza, ou algo que consideramos natural, para que possamos tomar um *interesse* imediato pelo belo enquanto tal; e mais ainda quando podemos
303 presumir que os outros também devem fazê-lo; o que ocorre de fato, // já que consideramos grosseiro e vulgar o modo de pensar daqueles que não têm qualquer *sentimento* pela bela natureza (pois é assim que denominamos a capacidade de sentir um interesse pela sua contemplação) e se limitam a fruir meras sensações dos sentidos nas refeições ou nas bebidas.

§ 43. Da arte em geral

1) A arte se distingue da natureza do mesmo modo como o fazer (*facere*) se distingue do agir ou efetuar em geral (*agere*), e o produto ou consequência da primeira, como *obra* (*opus*), se distingue do último enquanto efeito (*effectus*).

Do ponto de vista do direito, somente se deveria chamar de arte a produção de algo por meio da liberdade, isto é, por meio de um arbítrio que toma a razão por fundamento de suas ações. Pois, ainda que se goste de chamar o produto das abelhas (os favos de cera construídos com regularidade) de obra de arte, isto só acontece por analogia com a arte; assim que se considere, com efeito, que elas não fundam o seu trabalho em uma reflexão racional própria, diz-se que é um produto de sua natureza (do instinto), somente atribuído como arte ao seu criador.

Quando, ao escavar um pântano, alguém encontra – como por vezes já ocorreu – um pedaço de madeira talhada, não se diz que é um produto da natureza, mas sim da arte; a causa que o produziu concebeu um fim ao qual ele deve sua forma. De resto, vê-se uma arte em tudo que é constituído de tal modo que uma representação sua tem de ter precedido, em sua causa, à sua realidade (como acontece mesmo nas abelhas), sem que, todavia, o seu efeito tivesse de ser também *pensado*; quando, no entanto, chama-se a algo um produto de arte simplesmente para diferenciá-lo de um efeito da natureza, entende-se sempre por isso uma obra do ser humano.

2) A *arte* como habilidade do ser humano também se distingue da *ciência* (o *poder* se distingue do *saber*) do mesmo modo como a faculdade prática se distingue da teórica, ou a técnica da teoria (ou a agrimensura da geometria). E também não se chama arte àquilo que se *pode* porque se *sabe* o que deve ser feito, conhecendo-se suficientemente, portanto, apenas o efeito desejado. Só pertence à arte, nessa medida, aquilo que, mesmo sabendo completamente o que se tem de fazer, não possuímos imediatamente a capacidade para fazê-lo. // Camper descrevia muito precisamente como deviam 304
ser feitos os seus melhores sapatos, mas não era por certo capaz de fazê-los[26].

3) A *arte* também se distingue do *artesanato*: enquanto ela é denominada uma arte *livre*, este último também pode ser uma arte

---

26. No lugar onde moro, o homem comum, quando lhe colocam um problema como o do ovo de Colombo, diz: "não é uma arte; é apenas uma ciência". Ou seja: quando alguém *sabe* como fazer algo, *pode* fazê-lo; e é exatamente isso que ele diz de todas as pretensas artes do prestidigitador. Aquelas do equilibrista, em contrapartida, ele não hesitaria em chamar de arte.

remunerada. A primeira é considerada como se somente conseguisse ser conforme a fins (ser bem-sucedida) enquanto jogo, isto é, como uma ocupação que é agradável em si mesma; a última é considerada como um trabalho, isto é, uma ocupação que é desagradável em si mesma (penosa), e apenas atraente por seu efeito (por exemplo, a remuneração), podendo, pois, ser imposta de maneira coercitiva. Quanto a saber se, na hierarquia das profissões, os relojoeiros devem ser considerados artistas, ao passo que os ferreiros seriam artesãos, isso exige um outro ponto de vista para o julgamento, diferente do que adotamos aqui, a saber, a proporção dos talentos que devem estar na base de uma ou outra dessas atividades. Também não discutirei aqui se, entre as chamadas sete artes liberais, haveria algumas que pudessem ser contadas entre as ciências, e outras, comparadas aos artesanatos. É aconselhável lembrar, porém, que em todas as artes liberais é requerido algo de coercitivo, ou, como é chamado, um *mecanismo* sem o qual o espírito, que tem de ser *livre* na arte e é o único a dar-lhe vida, não teria um corpo e evaporaria por completo (na arte poética, por exemplo, a correção e a riqueza linguísticas, bem como a prosódia e a métrica); afinal, há muitos educadores novos que acreditam fomentar da melhor maneira uma arte liberal quando a libertam de toda coerção e transformam o trabalho em mero jogo.

§ 44. Da bela arte

Não há nem uma ciência do belo – somente a sua crítica –, nem uma bela ciência – somente uma bela arte. Pois na primeira deveria
305 ser estabelecido cientificamente, isto é, por demonstrações, // se algo deve ser tomado por belo ou não; o juízo sobre a beleza não seria então, se pertencesse à ciência, um juízo de gosto. No que diz respeito à última, uma ciência que, enquanto tal, devesse ser bela, é um absurdo. Pois se dela, como ciência, fossem demandados fundamentos e provas, as respostas viriam em frases de bom gosto (*bons mots*). – O que a habitual expressão "belas ciências" propiciou não foi outra coisa, sem dúvida, senão a correta percepção de que para as belas artes, em toda a sua perfeição, requer-se muita ciência, como, por exemplo, o conhecimento das línguas antigas, a leitura

dos autores tidos como clássicos, a história, o conhecimento das antiguidades etc.; e por isso, visto constituírem a necessária preparação e os fundamentos para as belas artes, e visto também que, em parte, o conhecimento dos produtos das belas artes (retórica e poesia) foi nelas compreendido, essas ciências históricas foram, por uma troca de palavras, denominadas elas próprias belas ciências.

Se a arte, adequada ao *conhecimento* de um objeto possível, direciona as ações para tal requeridas somente para torná-lo real, ela se chama *mecânica*; se, em contrapartida, tem o sentimento de prazer como seu propósito imediato, ela se chama *estética*. Esta última é uma arte que é ou *agradável* ou *bela*. Ela é do primeiro tipo quando tem por fim que o prazer acompanhe as representações como meras *sensações*; e é do segundo tipo quando tem por fim que ele as acompanhe como *modos de conhecimento*.

Artes agradáveis são aquelas que somente têm por fim a fruição; são desse tipo todos os atrativos capazes de entreter as pessoas reunidas em uma mesa: contar uma história divertida; animar a reunião com uma fala aberta e vivaz; conduzir a conversa, por meio do chiste e do riso, a um certo tom de jovialidade – situações em que, como se diz, pode-se jogar conversa fora sem que ninguém se sinta responsável pelo que diz, já que se trata de um entretenimento momentâneo, e não de um material duradouro para pensar ou repetir depois. (Também se inclui aqui o modo como a mesa é disposta para a fruição, ou mesmo, em grandes banquetes, a música de mesa: uma coisa curiosa, que serve para manter a disposição alegre dos ânimos como um simples ruído agradável, sem que ninguém preste a mínima atenção à sua composição, e favorece a livre-conversação entre duas pessoas vizinhas.) Além disso, também se incluem aqui todos os jogos, que não trazem consigo qualquer interesse a não ser o de permitir que o tempo transcorra despercebido.

Em contrapartida, as belas artes são um modo de representação
que é por si mesmo conforme a fins e, embora sem fim, // fomentam 306
o cultivo das forças da mente para a comunicação em sociedade.

A comunicabilidade universal de um prazer já traz consigo em seu conceito que ele não pode ser um prazer de fruição a partir da mera sensação, mas tem de ser um prazer da reflexão; e, portanto, a arte estética, enquanto bela arte, é tal que seu padrão

de medida está na faculdade de julgar reflexionante, e não na sensação dos sentidos.

§ 45. As belas artes são arte na medida em que, ao mesmo tempo, parecem ser natureza

Em um produto das belas artes é preciso ter consciência de que se trata de arte, e não de natureza; entretanto, a finalidade na sua forma tem de parecer tão livre de qualquer coerção de regras arbitrárias como se ele fosse um produto da mera natureza. É nesse sentimento da liberdade no jogo de nossas faculdades de conhecimento – o qual, todavia, tem de ser ao mesmo tempo conforme a fins – que se baseia aquele único prazer que é universalmente comunicável sem fundar-se em conceitos. A natureza só era bela quando ao mesmo tempo parecia ser arte; e a arte só pode ser denominada bela quando temos consciência de ser ela arte, parecendo ao mesmo tempo natureza.

Pois podemos dizer de maneira universal, quer se trate da beleza da natureza ou da arte, que *é belo aquilo que apraz no mero julgamento* (não na sensação dos sentidos, nem por meio de um conceito). Agora, a arte tem sempre uma determinada intenção de produzir algo. Se, no entanto, isto fosse uma mera sensação (algo meramente subjetivo) que devesse ser acompanhada de prazer, esse produto só agradaria, no julgamento, por meio de um sentimento dos sentidos. Se a intenção fosse direcionada à produção de um determinado objeto, a ser obtida por meio da arte, tal objeto somente agradaria por conceitos. Em ambos os casos, contudo, a arte não aprazeria *no mero julgamento*, isto é, como bela arte, mas sim como arte mecânica.

307 Assim, mesmo que seja intencional, // a finalidade nos produtos das belas artes tem de parecer não intencional; ou seja, a bela arte tem de ser *considerada* como natureza, ainda que, evidentemente, se tenha consciência de que ela é arte. Mas um produto da arte parece natureza na medida em que encontramos a maior *precisão* na concordância com as regras segundo as quais o produto pode tornar-se o que deve ser; mas sem que se sinta qualquer *incômodo* com isso, sem que se perceba a forma escolar, isto é, sem

que se veja qualquer traço de que a regra esteve diante dos olhos do artista, impondo amarras às suas forças mentais.

§ 46. As belas artes são artes do gênio

Gênio é o talento (dom natural) que dá a regra à arte. Um vez que o talento, como faculdade produtiva inata do artista, pertence ele mesmo à natureza, poderíamos nos exprimir assim: *gênio* é a disposição inata da mente (*ingenium*) *através da qual* a natureza dá a regra à arte.

O que quer que seja desta definição, e quer ela seja arbitrária ou adequada ao conceito que estamos habituados a associar à palavra "gênio", ou não (o que será explicado no próximo parágrafo), pode-se provar de antemão, em todo caso, que, de acordo com o significado da palavra aqui assumido, as belas artes devem ser necessariamente consideradas artes do *gênio*.

Pois cada uma das artes pressupõe regras cuja fundamentação é necessária para que se possa representar como possível um produto capaz de ser denominado artístico. O conceito de bela arte não admite, porém, que o juízo sobre a beleza de seu produto seja deduzido de alguma regra que tivesse por fundamento de determinação um conceito, ou seja, um conceito de como ela seria possível. A bela arte não pode, portanto, conceber ela própria a regra segundo a qual ela deve criar o seu produto. Como, no entanto, um produto jamais pode ser denominado artístico sem uma regra precedente, a natureza tem de dar a regra à arte no sujeito (e pela concordância das faculdades deste último), isto é, a bela arte só é possível como produto do gênio.

Vê-se a partir disso que o gênio 1) é o *talento* de produzir algo para o qual nenhuma regra determinada pode ser fornecida, com nenhuma predisposição de habilidade para aquilo que pudesse
ser aprendido segundo alguma regra; // vê-se, por conseguinte, 308
que a *originalidade* tem de ser sua primeira propriedade. 2) Que, podendo haver também um contrassenso original, seus produtos têm de ser ao mesmo tempo modelos, isto é, ser *exemplares*; e que, portanto, mesmo não tendo surgido eles mesmos da imitação,

têm de servir a outros como tal, isto é, como padrão de medida ou regra do julgamento. 3) Que ele mesmo não pode descrever ou indicar cientificamente como cria o seu produto, a não ser dizendo que lhe dá a regra enquanto *natureza*; e que, portanto, o criador de um produto, pelo qual ele agradece ao seu gênio, não sabe ele mesmo como lhe vieram as ideias para criá-lo, nem tem em seu poder a possibilidade de decidir se o concebe ao seu bel-prazer ou de maneira planejada, ou de comunicar a outrem preceitos que lhes permitissem criar produtos semelhantes. (Daí que a palavra "gênio" venha presumivelmente de *genius*, o espírito protetor e condutor que é dado a um homem no seu nascimento, como sua propriedade, e que fornece a inspiração da qual emanam aquelas ideias.) 4) Que a natureza, através do gênio, não dá a regra à ciência, mas sim à arte; e, mesmo assim, somente quando se trata da bela arte.

§ 47. Elucidação e confirmação da definição de gênio dada acima

Todos concordam que o gênio deve ser inteiramente oposto ao *espírito de imitação*. E como o aprender não é senão um imitar, a maior aptidão (capacidade) para o aprendizado enquanto tal não pode valer como gênio. Mesmo quando alguém pensa ou escreve por si mesmo, e não compreende somente o que outros pensaram, chegando a descobrir muitas coisas para a arte ou a ciência, isso ainda não é razão suficiente para chamar esse (muitas vezes grande) *cérebro* (por oposição àquele que, só podendo aprender e imitar, é denominado um *pateta*) um gênio; pois também isso poderia ser *aprendido*, estando, pois, no caminho natural do pesquisar e refletir segundo regras, e não podendo distinguir-se especificamente daquilo que se pode adquirir com esforço através da imitação. Pode-se perfeitamente aprender, com efeito, tudo o que Newton apresentou em sua imortal obra sobre os princípios da filosofia natural – ainda que para a descoberta destes últimos se requeresse de fato um grande cérebro –, mas não se pode aprender a
309 escrever poesia de maneira brilhante, // por mais detalhados que fossem os preceitos para a arte poética e por mais excelentes que fossem os modelos escolhidos. A razão disso é que Newton poderia antecipar não apenas para si mesmo, mas para qualquer

um, de maneira detalhada e inteiramente clara, todos os passos que
tinha de dar, dos primeiros elementos da geometria até suas gran-
des e profundas descobertas; ao passo que nenhum Homero ou
Wieland poderia indicar como surgiram e se juntaram em seus cére-
bros as suas ideias, ao mesmo tempo ricas em fantasia e intelectual-
mente profícuas, porque nenhum deles saberia dizê-lo a si mesmo,
muito menos ensiná-lo aos demais. No âmbito científico, portanto,
o maior descobridor só pode distinguir-se em grau do aprendiz e
imitador esforçado, ao passo que do indivíduo que foi dotado para
a arte pela natureza ele se distingue especificamente. Mas não há
nisso qualquer desvalorização daqueles grandes homens, aos quais
a espécie humana tem tanto a agradecer, se comparados com os
favoritos da natureza no que diz respeito ao talento para as belas
artes. Como aquele talento é voltado à maior e sempre crescente
perfeição dos conhecimentos, e das vantagens deles decorrentes, e
também a ensinar tais conhecimentos aos demais, reside justamen-
te nisso uma grande vantagem deles em relação àqueles que têm a
honra de ser chamados de gênios; pois a arte, para estes, se detém
em algum ponto, já que lhes é colocado um limite além do qual
não podem ir, um limite que, presumivelmente, foi estabelecido há
muito tempo e já não pode ser estendido; e, além disso, tal habilida-
de não pode ser comunicada, sendo-lhes dada imediatamente pela
natureza e, portanto, morrendo com eles – até que a natureza dote
um dia outro indivíduo com o mesmo talento, e este precise tão
somente de um exemplo para dar vazão, de modo semelhante, ao
talento de que tem consciência.

Uma vez que o dom natural tem de dar a regra à arte (enquanto
bela arte), que tipo de regra é essa? Ela não pode servir como pre-
ceito resumida em uma fórmula, pois, do contrário, o juízo sobre
o belo seria determinável segundo conceitos; ela tem antes de ser
abstraída do fato, isto é, do produto com que os demais gostariam
de testar o seu próprio talento, tomando-o como modelo – não para
copiá-lo, mas para *imitá-lo*. Quanto a como isso é possível, é difí-
cil explicar. As ideias do artista despertam ideias similares no seu
aprendiz caso a natureza tenha provido este com uma proporção
similar das forças mentais. Os modelos das belas artes são, portan-
to, // os únicos meios de transmiti-las à posteridade – o que não 310
poderia acontecer através de meras descrições (sobretudo no ramo
das artes discursivas); e mesmo nestas últimas eles só podem tor-

nar-se clássicos em línguas antigas, mortas e somente conservadas, atualmente, como línguas eruditas.

Ainda que, de fato, a arte mecânica e as belas artes – a primeira como mera arte do esforço e do aprendizado, as últimas como artes do gênio – sejam muito distintas entre si, não há nenhuma bela arte cuja condição essencial não seja constituída por algo de mecânico, que pode ser compreendido e seguido de acordo com regras, e, portanto, algo de *escolar*. Pois algo tem de ser aí pensado como fim, do contrário não se poderia atribuir o seu produto a arte alguma – ele seria um mero produto do acaso. Para colocar um fim em ação, porém, são requeridas determinadas regras das quais não podemos nos liberar. E como a originalidade do talento constitui uma parte essencial (embora não a única) do caráter do gênio, cabeças superficiais acreditam que não haveria melhor modo de mostrar que são gênios brilhantes do que declarando-se independentes da coerção de todas as regras, e que seria melhor desfilar em um cavalo selvagem do que em um cavalo treinado. O gênio só pode fornecer um *material* rico para os produtos das belas artes; a sua elaboração e *forma* requerem um talento cultivado pela academia, capaz de fazer um uso desse material que faça frente à faculdade de julgar. Quando, no entanto, alguém fala e decide como um gênio até nas questões mais profundas da investigação racional, ele é inteiramente ridículo; não sabemos ao certo se devemos rir mais do charlatão que espalha tanta poeira à sua volta, impedindo que se o julgue e dando livre-curso à imaginação, ou do público que imagina, ingenuamente, que a sua incapacidade de reconhecer e compreender a obra-prima da inteligência viria do fato de novas verdades estarem sendo lançadas em bloco sobre ele, ao passo que o detalhe (em explicações convenientes e um exame sistemático dos princípios) fica parecendo um trabalho amadorístico.

311 //

§ 48. Da relação do gênio com o gosto

Para o *julgamento* de objetos belos enquanto tais é exigido o *gosto*; mas, para as próprias belas artes, isto é, para a *produção* de tais objetos, é exigido o *gênio*.

Caso se considere o gênio como talento para as belas artes (que é o que o significado apropriado da palavra traz consigo), e se queira, neste sentido, analisar as faculdades que têm de juntar-se para constituir tal talento, é necessário estabelecer primeiro, com precisão, a diferença entre a beleza natural, cujo julgamento só requer o gosto, e a beleza artística, cuja possibilidade (que também tem de ser levada em conta no julgamento de tal objeto) requer o gênio.

Uma beleza natural é uma *coisa bela*; a beleza artística é uma *representação bela* de uma coisa.

Para julgar uma beleza natural enquanto tal não preciso ter antes um conceito da coisa que o objeto deveria ser, ou seja, não preciso conhecer a finalidade material (o fim); a mera forma apraz por si mesma no julgamento, sem que haja um conhecimento do fim. Se, no entanto, o objeto é dado como um produto da arte e deve, enquanto tal, ser declarado belo, então, uma vez que a arte sempre pressupõe um fim na causa (e sua causalidade), tem de ser posto, como fundamento, um conceito do que a coisa deve ser; e, na medida em que a perfeição da coisa é a concordância do diverso nela com a sua determinação interna como fim, é preciso que, no julgamento da beleza artística, a perfeição da coisa seja levada ao mesmo tempo em conta – algo que absolutamente não está em questão no julgamento de uma beleza natural (enquanto tal). – Com efeito, no julgamento dos objetos da natureza, sobretudo dos vivos – como, por exemplo, o ser humano ou um cavalo –, a finalidade objetiva é normalmente levada em consideração para julgar-se sobre a beleza desses objetos; mas nesse caso o juízo já não é um juízo puramente estético, isto é, um mero juízo de gosto. A natureza não é mais julgada como parecendo arte, mas sim na medida em que *é* efetivamente arte (ainda que sobre-humana); e o juízo teleológico serve ao estético como o fundamento e a condição que este tem de levar em conta. // Em tal caso, quando se diz, 312
por exemplo, "esta é uma mulher bela", não se pensa outra coisa senão que a natureza representa na sua figura, de uma maneira bela, os fins da constituição feminina; pois ainda é necessário, para além da mera forma, procurar por um conceito que permita, através de um juízo estético logicamente condicionado, pensar o objeto desse modo.

As belas artes mostram a sua superioridade justamente no descreverem de maneira bela coisas que na natureza seriam feias ou desagradáveis. As fúrias, doenças, devastações da guerra etc. podem, enquanto coisas dolorosas, ser muito belamente descritas, e mesmo representadas em pinturas; só há um tipo de feiura que não pode ser representada em conformidade com a natureza sem por a perder toda satisfação estética e, portanto, a beleza da arte: a saber, aquela que desperta o *nojo*. Pois, uma vez que nessa estranha sensação, que se baseia tão somente na imaginação, o objeto é representado como se impusesse uma fruição contra a qual lutamos violentamente, a representação artística do objeto já não se distingue da própria natureza desse objeto em nossa sensação, sendo impossível considerá-lo belo. Como nos produtos da escultura a arte é praticamente confundida com a natureza, também ela excluiu de suas figuras a representação imediata de objetos feios, e só se permitiu representar a morte, por exemplo (em um belo gênio), ou o espírito guerreiro (em Marte), por meio de uma alegoria ou de atributos que parecem aprazíveis – portanto de maneira indireta, através de uma interpretação da razão, e não pela mera faculdade de julgar estética.

Chega de falar sobre a representação bela de um objeto, que é somente a forma da exposição de um conceito pela qual este é universalmente comunicado. Para dar essa forma aos produtos das belas artes, no entanto, somente é requerido o gosto, em que o artista, depois de tê-lo exercitado e corrigido com muitos exemplos da arte ou da natureza, ancora o seu trabalho e encontra, depois de muitas tentativas – em geral penosas – para satisfazê-lo, a forma que o contenta; e é por isso que esta última não é uma questão de inspiração, por assim dizer, ou de um impulso livre das forças mentais, mas sim uma melhora lenta e progressiva no sentido de
313 adequá-la ao pensamento, // sem por isso comprometer a liberdade no jogo dessas forças.

O gosto é, contudo, tão somente uma faculdade de julgamento, não uma faculdade produtiva; e é justamente por isso que aquilo que lhe é conforme não é uma obra das belas artes – pode ser um produto pertencente, segundo determinadas regras, à arte útil e mecânica, ou mesmo à ciência, e que pode ser aprendido e tem de

ser seguido à risca. A forma aprazível que lhe é dada, no entanto, é apenas o veículo da comunicação e, digamos, uma maneira de apresentá-lo, em relação à qual permanecemos em certa medida livres, ainda que ela permaneça ligada a um determinado fim. Assim, exige-se que o serviço de mesa, ou mesmo um tratado moral, e até um sermão, tenham de possuir em si mesmos essa forma das belas artes, sem contudo parecerem algo *que se buscou*; mas nem por isso eles são designados como obras das belas artes. Entre estas últimas obras se contarão um poema, uma música, uma galeria de quadros etc.; e em uma obra que pretenda ser uma obra das belas artes se poderá perceber muitas vezes um gênio sem gosto, outras tantas um gosto sem gênio.

§ 49. Das faculdades mentais que constituem o gênio

Diz-se de certos produtos, dos quais se espera que, ao menos em parte, devam mostrar-se como belas artes, que eles são sem *espírito*, ainda que não se tenha nada a repreender neles no que diz respeito ao gosto. Um poema pode ser bem fino e elegante, mas sem espírito. Uma história é precisa e bem ordenada, mas sem espírito. Uma oração solene é rigorosa e ao mesmo tempo bonita, mas sem espírito. Muitas conversações são divertidas, mas sem espírito. Mesmo de uma mulher se costuma dizer que é bonita, conversadeira e jeitosa, mas sem espírito. O que é isso, então, que se entende aqui por "espírito"?

Em sentido estético, *espírito* significa o princípio animador na mente. O que permite a esse princípio animar a alma, contudo, o conteúdo que ele emprega para isso, é aquilo que, conformemente a fins, coloca as forças da mente em movimento, isto é, em um jogo que se conserva por si mesmo e reforça ele mesmo as forças para tal.

Agora, eu afirmo que esse princípio não é outra coisa senão
// a faculdade de expor *ideias estéticas*; por ideia estética, porém, 314
entendo uma representação da imaginação que dá muito a pensar sem que, no entanto, um pensamento determinado, isto é, um *conceito*, possa ser-lhe adequado; uma representação, portanto, que nenhuma linguagem alcança ou pode tornar compreensível. – Vê-se facilmente que ela é a contraparte (*pendant*) de uma *ideia*

da razão, a qual, inversamente, é um conceito ao qual nenhuma *intuição* (representação da imaginação) pode ser adequada.

A imaginação (como faculdade produtiva de conhecimento) é, com efeito, muito poderosa na criação de uma outra natureza, por assim dizer, a partir do conteúdo que a verdadeira lhe dá. Nós nos entretemos com ela quando a experiência parece muito cotidiana; e também transformamos esta última – sempre de acordo com leis analógicas, é claro, mas também segundo princípios que residem mais alto, na razão (e que são tão naturais para nós quanto aqueles pelos quais o entendimento compreende a natureza empírica); isso faz com que nos sintamos livres da lei de associação (que é inerente ao uso empírico da imaginação), uma lei segundo a qual, de fato, o material da natureza pode ser-nos emprestado, mas com a possibilidade de o transformarmos em algo inteiramente diverso, a saber, aquilo que ultrapassa a natureza.

Pode-se chamar semelhantes representações da imaginação de *ideias*; em parte porque elas ao menos aspiram por algo que está além dos limites da experiência, buscando assim aproximar-se de uma exposição dos conceitos da razão (as ideias intelectuais), o que lhes dá a aparência de uma realidade objetiva; em parte, e aliás principalmente, porque a elas, enquanto intuições internas, nenhum conceito pode ser inteiramente adequado. O poeta ousa tornar sensíveis as ideias da razão de seres invisíveis, o reino dos bem-aventurados, o reino do inferno, a eternidade, a criação etc.; ou também aquilo que, embora encontrando exemplos na experiência, como a morte, a inveja e todos os vícios, bem como o amor, a glória etc., ele torna sensível – através de uma imaginação que rivaliza com os precedentes da razão no atingimento de um máximo – para além dos limites da experiência, em um grau de perfeição que não encontra nenhum exemplo na natureza; e é mesmo na poesia, com efeito, que a faculdade das ideias estéticas pode mostrar-se em toda a sua grandeza. Mas essa faculdade, considerada em si mesma, é apenas, propriamente falando, um talento (da imaginação).

Agora, se a um conceito é submetida uma representação da ima-
315 ginação // que, embora pertencente à sua apresentação, dá mais a pensar, por si mesma, do que um determinado conceito jamais permitiria compreender, e assim amplia esteticamente, de um modo

ilimitado, o próprio conceito, então a imaginação é aqui criadora e coloca a faculdade das ideias intelectuais (a razão) em movimento, dando ocasião a pensar mais, a respeito de uma representação (o que de fato pertence ao conceito do objeto), do que nela mesma se poderia compreender ou aclarar.

As formas que não constituem a apresentação de um dado objeto, mas apenas exprimem, enquanto representações secundárias da imaginação, as consequências a isso ligadas e o parentesco do objeto com outros, são denominadas *atributos* (estéticos) de um objeto cujo conceito, como ideia da razão, não pode ser apresentado adequadamente. Assim, a águia de Júpiter, com o relâmpago em suas garras, é um atributo do poderoso rei dos céus, e o pavão, da magnífica rainha dos céus. Eles não representam, como os *atributos lógicos*, aquilo que reside em nossos conceitos da sublimidade e majestade da criação, mas algo diverso, algo que dá ocasião à imaginação de alargar-se por sobre uma quantidade de representações semelhantes, as quais dão mais a pensar do que se poderia exprimir em um conceito determinado por palavras; e eles fornecem uma *ideia estética* que, em lugar de uma apresentação lógica, serve àquela ideia da razão para animar a mente, abrindo-lhe a perspectiva de um campo imensurável de representações semelhantes. Mas as belas artes não fazem isso somente na pintura ou na escultura (onde a palavra "atributo" é usualmente empregada); a poesia e a retórica também extraem o espírito que anima suas obras pura e simplesmente dos atributos estéticos dos objetos, que se colocam ao lado dos atributos lógicos e dão um impulso à imaginação para pensar mais aí, ainda que de um modo não explicitado, do que se poderia compreender em um conceito, ou seja, em uma determinada expressão linguística. – Em nome da brevidade, vou limitar-me a poucos exemplos.

Em um de seus poemas, o grande rei assim se exprime: "Deixemos a vida sem reclamar e sem arrepender-nos, deixando o mundo para trás, repleto de bons feitos. Assim o sol, depois de completar o seu percurso diário, irradia ainda uma tênue luz no céu; // e os últimos raios que envia aos céus são seus últimos suspiros pelo bem- 316
-estar do mundo"[27]. Ao fazê-lo, ele dá vida à sua ideia racional de

27. A exemplo dos tradutores americanos, optamos por traduzir da versão alemã de Kant os versos de Frederico II, escritos em francês (*Oeuvres de Fréderic le Grand*, X, p. 203) [N.T.].

uma disposição moral cosmopolita, ainda presente no fim da vida, através de um atributo que a imaginação associa àquela representação (recordando tudo o que há de agradável em um belo dia de verão que se completa, e que uma noite brilhante traz à mente), e despertando uma variedade de sensações e representações adicionais para as quais não se encontra nenhuma expressão. Por outro lado, mesmo um conceito intelectual pode, de maneira inversa, servir de atributo a uma representação dos sentidos, animando-a assim com a ideia do suprassensível – mas apenas na medida em que o elemento estético, que é subjetivamente inerente à consciência do suprassensível, é aqui utilizado. Assim, por exemplo, um certo poeta diz, descrevendo uma bela manhã: "Brotava o sol, como a tranquilidade brota da virtude"[28]. A consciência da virtude, quando alguém se coloca – ainda que apenas em pensamento – no lugar do cirtuoso, espalha pela mente diversos sentimentos sublimes e tranquilizadores, e a perspectiva ilimitada de um futuro feliz – algo que nenhuma expressão, adequada a um determinado conceito, alcança por completo[29].

Em uma palavra, a ideia estética é uma representação da imaginação, associada a um dado conceito, que está de tal modo ligada a essa diversidade das representações parciais no seu livre uso que para ela não se pode encontrar nenhuma expressão designando um conceito; ela permite que se pense, assim, em relação a um conceito, muito do inominável cujo sentimento dá vida às faculdades de conhecimento e espírito à mera letra da linguagem.

As forças da mente cuja união (em uma certa relação) constitui o *gênio* são, portanto, a imaginação e o entendimento. Mas, enquanto no uso da imaginação para o conhecimento ela é submetida à coerção do entendimento e à condição de ser adequada ao
317 conceito dele, no âmbito estético, em contrapartida, // ela é livre

28. Verso de J. Withoff (*Akademische Gedichte*. Leipzig, 1782), ligeiramente modificado por Kant (substituindo bondade por virtude) [N.T.].

29. Talvez nunca se tenha dito algo mais sublime, ou expressado um pensamento mais sublime, do que naquela inscrição sobre o templo de *Isis* (a Mãe *Natureza*): "Eu sou tudo o que existe, existiu e existirá, e meu véu não foi retirado por nenhum mortal". Segner utilizou essa ideia, por meio de uma vinheta *plena de sentido* no frontispício de sua Doutrina da Natureza, para incutir em um aluno, que ele estava prestes a levar a esse templo, o temor sagrado que deve dispor a mente a uma atenção solene [N.A.].

para fornecer ao entendimento, para além daquela concordância com o conceito, um material não procurado, rico em conteúdo e pouco desenvolvido que o entendimento não levava em conta em seu conceito, mas que pode utilizar não tanto objetivamente, para o conhecimento, mas sobretudo subjetivamente, para dar vida às forças do conhecimento – indiretamente, portanto, também para conhecimentos. Por conseguinte, o gênio consiste propriamente na feliz circunstância – que nenhuma ciência ensina e nenhum esforço disciplinado permite aprender – de, por um lado, encontrar ideias para um conceito e, por outro, achar a *expressão* para elas, pela qual a disposição de ânimo subjetiva assim produzida, como acompanhamento de um conceito, pode ser comunicada aos outros. Este último talento é o que propriamente se denomina gênio; pois expressar o inominável no estado de ânimo que acompanha uma certa representação e torná-lo comunicável – quer a expressão se dê pela linguagem, pela pintura ou pelas artes plásticas – é algo que requer uma faculdade de apreender o jogo fugaz da imaginação e unificá-lo em um conceito (que é justamente por isso original e, ao mesmo tempo, cria uma nova regra que não poderia seguir-se de exemplos ou princípios prévios) que pode ser comunicado sem a coerção de regras.

* * *

Se, depois dessas análises, repassamos a explicação dada mais acima sobre aquilo que se denomina *gênio*, percebemos: *primeiramente*, que ele é em um talento para a arte, não para a ciência – na qual regras claramente conhecidas têm de vir primeiro e determinar o seu procedimento; *em segundo lugar*, que, como um talento para a arte, pressupõe um determinado conceito do produto como fim – portanto pressupõe o entendimento – mas também uma representação (ainda que indeterminada) do material, isto é, da intuição, para a exposição desse conceito – portanto pressupõe uma relação da imaginação com o entendimento; *em terceiro lugar*, que ele se mostra não tanto na execução do fim proposto na exposição de um determinado *conceito*, mas sobretudo na apresentação ou expressão de *ideias estéticas*, que contêm um rico conteúdo para

esse propósito – ele fornece, portanto, uma representação da imaginação, na exposição do conceito dado, como independente de qualquer direção por regras, mas ainda assim conforme a fins; *em quarto lugar*, por fim, que a finalidade subjetiva na livre-concordância da imaginação com a legalidade do entendimento – uma finalidade
318 não procurada e não intencional – // pressupõe uma proporção e uma disposição dessas faculdades que não poderia ser produzida por nenhuma obediência a regras, fossem estas da ciência ou da imitação mecânica, mas somente pela natureza do sujeito.

Segundo essas pressuposições, o gênio é a originalidade modelar do dom natural de um sujeito para o *livre* uso de suas faculdades de conhecimento. Desse modo, o produto de um gênio (quanto àquilo que nele é atribuível ao gênio, não a um possível aprendizado ou à escola) serve de exemplo – não um exemplo a imitar (pois neste caso se perderia o elemento genial que constitui o espírito da obra), mas a ser recebido como uma herança – para um outro gênio, que se vê assim despertado para o sentimento de sua própria originalidade, podendo exercitar a liberdade de tal modo na arte, sem a coerção de regras, que a própria arte ganha assim uma nova regra, na qual o talento se mostra como modelar. Como, no entanto, o gênio é um favorito da natureza, do tipo que se deve considerar como um fenômeno raro, seu exemplo cria uma escola para outras boas cabeças, isto é, uma instrução metódica segundo regras, na medida em que estas possam ser extraídas daqueles produtos espirituais e de sua peculiaridade; e para essas boas cabeças as belas artes são uma imitação cuja regra foi dada pela natureza através do gênio.

Mas essa imitação se torna *macaquice* quando o estudante *copia* tudo, até mesmo a deformação que o gênio só manteve na obra porque não poderia retirá-la sem enfraquecer a ideia. Essa coragem é um mérito apenas no gênio; e uma certa *audácia* na expressão, bem como, em geral, uma boa distância em relação à regra comum, caem muito bem nele, mas não são em absoluto algo digno de ser imitado, permanecendo antes um erro que deve ser evitado – a não ser para o gênio, que tem esse privilégio, por assim dizer, pois aquilo que há de inimitável em seu ímpeto espiritual sofreria se ele adotasse uma cautela ansiosa. O *maneirismo* é outro tipo de

macaquice, qual seja, a simples *peculiaridade* (originalidade) em geral, que, com efeito, distancia-se o máximo possível da imitação, sem, contudo, possuir o talento para ser ao mesmo tempo *modelar*. – Com efeito, há dois modos (*modus*), em geral, de reunir os pensamentos em uma apresentação, um deles chamado *maneira* (*modus aestheticus*), o outro *método* (*modus logicus*), e eles se diferenciam um do outro no seguinte: // o primeiro não tem outro 319 padrão de medida, na exposição, senão o *sentimento* de unidade, ao passo que o último segue aí determinados *princípios*; para as belas artes somente o primeiro é válido. Mas um produto artístico só é denominado *amaneirado* quando a apresentação de sua ideia é nele *orientada* para a singularidade, e não adequada à ideia. O precioso, o rebuscado e o afetado, que apenas buscam distinguir-se do comum (mas sem espírito), assemelham-se ao comportamento daquele de quem se diz que escuta a si mesmo, ou que vai e vem como se estivesse no palco, para ser admirado – o que sempre denuncia um incompetente.

§ 50. Da ligação do gosto com o gênio em produtos das belas artes

Quando se pergunta o que conta mais nas coisas das belas artes – se o gênio ou o gosto que nelas se mostra –, isso é o mesmo que perguntar se a imaginação importa mais do que o entendimento. Agora, se no que diz respeito ao gênio uma arte merece ser dita *espiritualmente rica*, e, no entanto, somente no que diz respeito ao gosto ela pode ser dita *bela*, então o último é, ao menos como condição incontornável (*conditio sine qua non*), o mais importante, e é o que deve ser levado em conta no julgamento da arte como bela arte. Ser rico e original em ideias não é tão necessário para a beleza quanto a adequação da imaginação, em sua liberdade, à legalidade do entendimento. Pois toda a riqueza da imaginação nada produz, em sua liberdade sem leis, senão o absurdo; a faculdade de julgar, em contrapartida, é a faculdade que a adequa ao entendimento.

O gosto, assim como a faculdade de julgar em geral, é a disciplina (ou corretivo) do gênio, cortando-lhe bem as asas e tornando-o bem comportado ou polido; ao mesmo tempo, porém, ele lhe dá

uma orientação no que diz respeito a para onde e o quão longe ele deve estender-se, de modo a permanecer conforme a fins; e, introduzindo clareza e ordem na abundância de pensamentos, ele torna as ideias conserváveis, capazes de uma aprovação geral e duradoura, de uma posteridade entre os outros e de uma cultura sempre crescente. Assim, se no conflito entre ambas as proprieda-
320 des de um produto algo deve ser sacrificado, // seria melhor que isso acontecesse do lado do gênio; e a faculdade de julgar, que em assuntos das belas artes emite seus enunciados a partir de princípios próprios, preferirá sempre romper com a liberdade e a riqueza da imaginação a romper com o entendimento.

As belas artes exigem, portanto, *imaginação, entendimento, espírito* e *gosto*[30].

§ 51. Da divisão das belas artes

Pode-se chamar à beleza em geral (quer seja a beleza da natureza ou da arte) a *expressão* de ideias estéticas; mas nas belas artes a ideia tem de ser ocasionada por um conceito de objeto, ao passo que na bela natureza a mera reflexão sobre uma dada intuição, sem o conceito do que o objeto deve ser, é suficiente para despertar e comunicar a ideia da qual esse objeto é considerado a *expressão*.

Se queremos dividir as belas artes, portanto, não podemos, a título de tentativa pelo menos, escolher um princípio mais cômodo do que a analogia da arte com os modos de expressão de que os seres humanos se servem ao falar, para comunicar-se entre si da melhor maneira possível, isto é, não apenas quanto aos seus conceitos, mas também quanto ao que sentem[31]. Esses modos de expressão consistem na *palavra*, no *gesto* e no *tom* (articulação, gesticulação

---

30. As três primeiras faculdades somente obtêm a sua *unificação* por meio da quarta. Hume dá a entender aos ingleses, em sua "História", que, embora em suas obras eles não percam para nenhum povo do mundo no que diz respeito a demonstrações das três primeiras qualidades consideradas *isoladamente*, naquela que as une eles ficam atrás dos seus vizinhos, os franceses.

31. O leitor não julgará esse projeto de uma possível divisão das belas artes como uma teoria intencional. É apenas uma dentre as inúmeras tentativas que ainda se pode – e deve – propor.

e modulação). Somente a ligação desses três modos de expressão constitui a comunicação completa do locutor. Pois assim o pensamento, a intuição e a sensação são transmitidos juntos e ao mesmo tempo ao outro.

Só há, portanto, três tipos de belas artes: a arte *discursiva*, // 321
a arte *figurativa* e a arte do *jogo das sensações* (como impressões sensíveis externas). Também se poderia ordenar essa divisão dicotomicamente, de tal modo que as belas artes fossem divididas em arte de expressão de pensamentos e de expressão de intuições, e esta última, por seu turno, segundo sua forma ou sua matéria (a sensação). Mas essa divisão seria muito abstrata e não tão adequada ao conceito comum.

1) As artes discursivas são a *retórica* e a *poesia*. *Retórica* é a arte de conduzir uma atividade do entendimento como se fosse um livre jogo da imaginação; poesia é a arte de levar a cabo um livre jogo da imaginação como se fosse uma atividade do entendimento.

Assim, o *orador* anuncia uma operação a realizar e a leva a cabo como se fosse apenas um *jogo* com ideias para entreter o espectador. O *poeta* anuncia somente um *jogo* com ideias, voltado a entreter, mas acabam surgindo tantas coisas para o entendimento que é como se ele só tivesse a intenção de conduzir as suas atividades. A conexão e a harmonia entre as duas faculdades de conhecimento, a sensibilidade e o entendimento, que de fato não podem dispensar uma à outra, mas também podem ser unificadas sem uma certa coerção e algum prejuízo recíproco, têm de parecer inintencionais e como que acontecer por si mesmas; do contrário não se trata de uma *bela* arte. Por isso tudo o que é nela forçado e penoso tem de ser evitado; pois a bela arte tem de ser uma arte livre em dois sentidos: ela não é um trabalho que, como uma atividade remunerada, pudesse ser julgado, imposto ou pago segundo um determinado padrão de medida de sua quantidade; por outro lado, além de simplesmente ocupar-se com isso, a mente precisa, sem ter um outro fim em vista (independentemente de remuneração), sentir-se satisfeita e desperta.

O orador fornece realmente algo que não prometia, a saber, um jogo de imaginação que entretém; mas ele também quebra parte da promessa feita quanto à atividade anunciada, a saber, ocupar o

entendimento em finalidade. O poeta, em contrapartida, promete pouco ao anunciar um mero jogo com ideias, mas realiza algo que é digno de uma operação, a saber, fornecer ludicamente alimento ao entendimento e dar vida a seus conceitos através da imaginação; no fundo, portanto, o primeiro fornece menos, e o segundo fornece mais do que promete.

2) As artes *figurativas*, ou artes da expressão de ideias na intuição sensível (e não por meio de representações da mera imagi-
322 nação, // que são suscitadas por palavras), podem ser a arte da *verdade sensível*, ou aquela da *aparência sensível*. A primeira se chama arte *plástica*; a segunda, *pintura*. Ambas elaboram figuras no espaço para exprimir ideias: aquela elabora figuras que são reconhecíveis por dois sentidos, a vista e o tato (ainda que, quanto ao último, não tenha em vista a beleza); esta as elabora para a vista apenas. A ideia estética (*archetypon*, arquétipo) constitui o fundamento de ambas na imaginação; mas a figura que constitui a expressão da ideia (*ektypon*, cópia) é dada ou em sua expressão corpórea (tal como o próprio objeto existe) ou segundo o modo como esta é representada no olho (de acordo com a sua aparência em uma superfície); ou então, mesmo em se tratando do primeiro caso, a condição da reflexão é ou a relação a um fim efetivo, ou somente a sua aparência.

Às *artes plásticas*, como o primeiro tipo de arte figurativa, pertencem a *escultura* e a *arquitetura*. A primeira expõe de maneira corpórea conceitos de coisas tal como elas *poderiam existir na natureza* (ainda que, como bela arte, levando em conta a finalidade estética); a segunda é a arte de expor conceitos de coisas que *apenas por meio da arte* são possíveis, e cuja forma tem por fundamento de determinação não a natureza, mas um fim arbitrário – o que ela faz com esta intenção, mas também de maneira esteticamente conforme a fins. Nesta última arte, o mais importante é um certo *uso* do objeto artístico, o qual, sendo condição, limita as ideias estéticas. Na primeira, a mera *expressão* das ideias estéticas é a intenção principal. Assim, estátuas de seres humanos, deuses, animais etc. são deste primeiro tipo, ao passo que templos, edifícios suntuosos para reuniões públicas, e mesmo casas, arcos de triunfo, colunas, mausoléus etc., erguidos como memoriais, pertencem à arquitetura. E todos

os móveis domésticos (o trabalho do carpinteiro e outras coisas do tipo, correspondentes a algum uso), podem ser aí incluídos, pois a adequação do produto a um certo uso é o essencial em uma *obra arquitetônica*; uma simples *obra figurativa*, em contrapartida, feita apenas para ser vista e que deve agradar por si mesma, é, enquanto apresentação corpórea, uma mera imitação da natureza, ainda que levando em conta ideias estéticas – não devendo a *verdade sensível*, portanto, ir tão longe que deixe de aparecer como arte e produto do arbítrio.

Eu dividiria a *pintura*, o segundo tipo de arte figurativa, que expõe a *aparência sensível* artisticamente ligada a ideias, // em 323
bela *descrição* da *natureza* e bela *composição* de seus *produtos*. A primeira seria a pintura *propriamente dita*; a segunda, a *jardinagem ornamental*. Pois a primeira fornece apenas a aparência da extensão corpórea; a segunda fornece realmente esta última, conforme a verdade, mas apenas dá a aparência de um uso para outros fins que não o mero jogo da imaginação na contemplação das suas formas[32]. Ela não é senão a decoração do solo com a mesma diversidade (gramas, flores, arbustos e árvores, e mesmo águas, morros e vales) em que a natureza o apresenta à intuição, mas composta diferentemente e de maneira adequada a certas ideias. Mas a bela composição de coisas corpóreas também é oferecida apenas aos olhos, como a pintura; o sentido do tato não pode fornecer uma representação intuitiva de tal forma. Eu também incluiria na pintura em sentido amplo a decoração dos ambientes com tapetes, adereços e todo o belo mobiliário que serve apenas para ser visto; o mesmo vale para a arte de vestir-se de acordo com o gosto (anéis, tabaqueiras etc.). Pois um terraço com todos os tipos de flores, uma

32. Que a jardinagem ornamental possa ser considerada como um tipo de pintura, ainda que, evidentemente, expondo suas formas de maneira corpórea, parece estranho; como, no entanto, ela realmente extrai da natureza as suas formas (as árvores, os arbustos, as gramas e as flores da floresta e do campo, ao menos originariamente) e, nessa medida, não é uma arte como a plástica, nem possui, enquanto condição de sua composição, um conceito do objeto e de seus fins (como a arquitetura, por exemplo), mas apenas o livre jogo da imaginação na contemplação, ela coincide, nesse sentido, com a pintura meramente estética, que não tem um tema determinado (compõe ar, terra e água através de luz e sombras de modo a entreter). – De modo geral, o leitor julgará isso como uma mera tentativa de colocar a ligação das belas artes sob um princípio, que desta vez deve ser o princípio da expressão das ideias estéticas (segundo a vocação de uma linguagem), e não a considerará como algo deduzido de maneira definitiva.

sala com todos os tipos de enfeites (aí incluída a fineza das damas), constituem, em uma festa luxuosa, uma espécie de pintura que, como a própria (desde que não tenha, por exemplo, a intenção de ensinar história ou conhecimentos da natureza), existe apenas para ser vista, de modo a entreter a imaginação no livre jogo com ideias e ocupar a faculdade de julgar estética sem um fim determinado. O trabalho em todas essas decorações pode ser sempre muito di-
324 verso do ponto de vista mecânico, // e exigir artistas inteiramente distintos; mas o juízo de gosto sobre o que há de belo nessa arte é determinado de um único modo, a saber, o de julgar apenas as formas (sem levar em conta um fim) tal como se oferecem aos olhos, seja individualmente ou em sua composição, segundo o efeito que têm sobre a imaginação. – Quanto a como a arte figurativa pode ser contada (por analogia) como gesto em uma linguagem, isto se justifica pelo fato de o espírito do artista, através dessas figuras, dar uma expressão corpórea ao que e como ele pensou, e, como que mimicamente, fazer falar a própria coisa – um jogo muito habitual de nossas fantasias, que dão às coisas inanimadas, de acordo com a sua forma, um espírito que fala a partir delas.

3) A arte do *belo jogo das sensações* (que são geradas a partir do exterior), o qual, em todo caso, tem de poder ser universalmente comunicado, não pode dizer respeito a outra coisa senão à proporção dos diferentes graus da disposição (tensão) do sentido ao qual pertence a sensação, isto é, o tom desse sentido; e, nesse sentido amplo da palavra, ela pode ser dividida em jogo artístico das sensações da audição e da visão, ou seja, em música e arte das cores. – É curioso que esses dois sentidos, além de serem receptivos às impressões na medida em que isso é requerido para receber através delas conceitos dos objetos externos, sejam ainda capazes de uma sensação peculiar, a isso ligada, da qual é difícil saber se tem por fundamento o sentido ou a reflexão; e que essa capacidade de serem afetados possa por vezes faltar, ainda que de resto o sentido, no que diz respeito ao seu uso para o conhecimento de objetos, nunca falte, sendo antes excepcionalmente agudo. Isso significa que não se pode dizer com certeza se uma cor ou um tom (som) é uma mera sensação agradável, ou se já é em si um belo jogo de sensações e, enquanto tal, traz consigo uma satisfação com a forma no julgamento estético. Se considerarmos a rapidez das vibrações

da luz ou, no segundo caso, das vibrações do ar, que provavelmente ultrapassam de longe toda a nossa faculdade de julgar imediatamente, na percepção, a proporção da divisão do tempo entre elas, deveríamos acreditar que é somente o *efeito* dessas vibrações sobre as partes elásticas de nosso corpo que sentimos, não notando nem podendo julgar // a *divisão do tempo* entre elas e, portanto, só 325
podendo ligar às cores e aos tons a sensação do agradável, não a beleza de sua composição. Mas se, em contrapartida, considerarmos *primeiramente* aquilo que se pode dizer em termos matemáticos sobre a proporção dessas vibrações na música e seu julgamento, e avaliarmos o contraste das cores, como é habitual, por analogia com essas vibrações; e se, *em segundo lugar*, procurarmos aprender com os exemplos, ainda que raros, de seres humanos que, mesmo com a melhor visão do mundo, não conseguem diferenciar cores, e, mesmo com a melhor audição, não conseguem diferenciar sons – do mesmo modo como, para aqueles que o conseguem, a percepção de uma qualidade modificada (e não apenas do grau da sensação) entre as diversas intensidades na escala das cores e dos sons e a quantidade destas é determinada para diferenças *concebíveis* –, poderíamos ver-nos forçados a considerar as sensações de ambos não como mera impressão sensível, mas como o efeito de um julgamento da forma no jogo de muitas sensações. Mas a adoção de uma ou outra dessas opiniões ao julgar o fundamento da música implicaria apenas uma diferença na definição: ou se definiria ela, tal como fizemos, como o belo jogo das sensações (através da audição), ou das sensações *agradáveis*. Mas no primeiro caso a música seria representada como arte *bela* por inteiro, ao passo que no segundo como arte *agradável* (ao menos em parte).

§ 52. Da ligação das belas artes em um mesmo e único produto

A retórica pode ser ligada a uma representação pictórica de seus sujeitos, bem como de seus objetos, em uma *peça teatral;* a poesia pode ser ligada à música no *canto;* e esta última, por seu turno, pode ser ligada à representação pictórica (teatral) em uma *ópera;* o jogo das sensações em uma música pode ser ligado ao

jogo das formas na *dança*; e assim por diante. A representação do sublime também pode, na medida em que pertence às belas artes, unir-se à beleza em uma *tragédia rimada*, uma *poesia didática*, um *oratório*; e nessas ligações as belas artes são ainda mais artísticas; se são também mais belas (já que tantos tipos diversos da satisfação se cruzam entre si) é algo duvidoso em alguns desses
326 casos. Mas em todas as belas artes // o essencial reside na forma, que é conforme a fins para a observação e o julgamento, e onde o prazer é ao mesmo tempo cultura e dispõe o espírito para as ideias, tornando-o assim receptível a muitos desses prazeres e divertimentos; o essencial não reside, pois, na matéria da sensação (do atrativo ou da emoção), onde se trata somente da fruição, que nada acrescenta às ideias, embota o espírito, torna o objeto cada vez mais repugnante e deixa a mente irritada e insatisfeita consigo mesma devido à consciência de sua disposição, contrária a fins no juízo da razão.

Se as belas artes não são próxima ou remotamente ligadas a ideias morais, as únicas a trazer consigo uma satisfação autossuficiente, então é esse o seu destino final. Elas só servem então à diversão, da qual se sente cada vez mais necessidade à medida que ela é usada para dissipar a insatisfação da mente consigo mesma, tornando-se a pessoa cada vez mais inútil e insatisfeita consigo mesma. Em geral, as belezas da natureza são as mais apropriadas ao primeiro objetivo, desde que se tenha aprendido desde cedo a observá-las, julgá-las e admirá-las.

§ 53. Comparação do valor estético das belas artes entre si

Entre todas as belas artes, a poesia (que deve sua origem quase integralmente ao gênio, e é a que menos comporta ser baseada em preceitos ou exemplos) ocupa a posição mais alta. Ela alarga a mente ao colocar a imaginação em liberdade e, nos limites de um conceito dado, em meio à ilimitada diversidade de formas possíveis compatíveis com ele, fornece aquela que conecta a exposição desse conceito com uma plenitude de pensamentos a que nenhuma expressão linguística seria adequada, elevando-se assim, esteticamente, até às ideias. Ela fortalece a mente ao fazê-la sentir

sua faculdade – livre, espontânea e independente da determinação natural – de considerar e julgar a natureza, enquanto fenômeno, de acordo com pontos de vista que ela não oferece por si mesma na experiência, nem para o sentido nem para o entendimento, e de assim utilizá-la em vista do suprassensível, como uma espécie de esquema deste. // Ela joga com a aparência ilusória, produ- 327
zindo-a a seu bel-prazer, sem por isso enganar; pois ela própria define sua atividade como um mero jogo, o qual, em todo caso, pode ser utilizado pelo entendimento e para as suas atividades conformemente a fins. – A retórica, na medida em que se entenda por isso a arte de persuadir, isto é, de iludir pela bela aparência (como *ars oratoria*), e não o mero falar bem (eloquência e estilo), é uma dialética que só toma emprestado à poesia o necessário para, antes do julgamento, ganhar as mentes para o orador e tirar-lhes a liberdade; não pode ser aconselhada, portanto, nem para os tribunais nem para o púlpito. Pois quando se trata de leis civis, do direito de pessoas individuais ou do ensinamento duradouro e da destinação das mentes ao conhecimento correto e à observação conscienciosa de seus deveres, está abaixo da dignidade de uma atividade tão importante permitir que se perceba sequer um traço da exuberância da sagacidade e da imaginação, e menos ainda da arte de persuadir e atrair alguém em benefício próprio. Pois, mesmo que possa por vezes associar-se a intenções em si mesmas corretas e louváveis, ela se torna desprezível à medida que as máximas e convicções se veem desse modo corrompidas, ainda que o ato seja objetivamente conforme à lei – já que não basta fazer o que é correto, mas também praticá-lo pela única razão de que é correto. Além disso, o mero conceito distinto desses tipos de atividade humana, associado a uma exposição rica em exemplos e sem ferir as regras da eufonia da língua ou da conveniência da expressão para ideias da razão (que em seu conjunto constituem a eloquência), já tem suficiente influência sobre as mentes humanas, não sendo necessário incluir aqui as máquinas da persuasão – as quais, servindo tanto ao embelezamento como à ocultação do vício e do erro, não podem afastar a secreta suspeita de constituir um ardil da arte. Na poesia tudo se passa com lealdade e honradez. Ela declara não querer mais do que um mero jogo de entretenimento em que a imaginação entra em acordo – segundo a forma, é verdade – com as leis do

entendimento; e não exige que o entendimento seja surpreendido ou enganado pela exposição sensível[33].

328 // Depois da poesia, *em se tratando do atrativo e da movimentação da mente*, eu colocaria aquela que, entre as artes discursivas, mais se aproxima dela e também pode ser a ela unida muito naturalmente, a saber, a *música*. Pois, ainda que fale através de meras sensações sem conceitos e, portanto, ao contrário da poesia, não deixe algo para a reflexão, ela move a mente de maneira mais diversa e, embora efêmera, de maneira mais intrínseca; mas é, evidentemente, mais fruição que cultura (o jogo de pensamentos que é despertado por ela em paralelo é tão somente o efeito de uma, digamos, associação mecânica); e ela tem menos valor, se julgada pela razão, do que todas as demais belas artes. Por isso ela exige, como toda fruição, mudanças mais constantes, e não tolera a repetição excessiva sem suscitar o tédio. O seu atrativo, tão universalmente comunicável, parece basear-se no seguinte: que toda expressão da linguagem tem um som, no contexto, que é adequado ao seu sentido; que esse som designa, em maior ou menor grau, um afeto daquele que fala e, de outro lado, produz um no ouvinte e desperta neste, em sentido inverso, também a ideia que é expressa com esse som na linguagem; e que, assim como a modulação é como que uma linguagem universal das sensações, compreensível por todo ser humano, a música coloca essa linguagem em prática por si mesma, em toda a sua força, como linguagem dos afetos, comunicando assim universalmente, segundo a lei da associação, as ideias estéticas a
329 ela naturalmente ligadas; como, no entanto, // essas ideias estéti-

33. Devo admitir que um belo poema sempre me despertou um prazer puro, ao passo que a leitura dos melhores discursos de um orador romano, ou de um orador atual no parlamento ou púlpito, sempre se misturou ao sentimento desagradável de desaprovação de uma arte insidiosa que, em coisas importantes, pretende mover os homens como máquinas, levando-os a um juízo que perderia todo o seu peso para eles em uma reflexão tranquila. A eloquência e a arte da falar bem (que constituem juntas a retórica) pertencem às belas artes; mas a oratória (*ars oratoria*), enquanto arte que se serve das fraquezas dos seres humanos para os seus próprios propósitos (por mais que estes sejam bem-intencionados, ou mesmo realmente bons), não é digna de qualquer *respeito*. Tanto em Atenas como em Roma, ela só chegou a um nível mais elevado em uma época em que o Estado corria a passos largos para a sua ruína e o modo de pensar verdadeiramente patriótico havia desaparecido. Quem, além de um claro discernimento das coisas, tem em seu poder a língua em toda a sua riqueza e pureza, e, com uma imaginação capaz de expor frutiferamente as suas ideias, possui uma viva simpatia pelo verdadeiro bem, é o *vir bonus dicendi peritus*, o orador sem arte mas pleno de vigor, tal como o concebe Cícero, muito embora ele mesmo não tenha permanecido fiel a esse ideal.

cas não são conceitos ou pensamentos determinados, a forma da composição de tais sensações (harmonia e melodia) serve apenas, em lugar da forma de uma linguagem, para exprimir, através de uma disposição proporcional delas (a qual, estando baseada, no que diz respeito aos sons, na relação do número de vibrações do ar no mesmo tempo, na medida em que os sons se ligam simultânea ou sucessivamente, pode ser subsumida matematicamente sob certas regras), a ideia estética de um todo concatenado de uma plenitude inominável de pensamentos em conformidade com um certo tema – que constitui o afeto dominante em uma dada passagem. Depende apenas dessa forma matemática, ainda que não representada por conceitos determinados, a satisfação que a mera reflexão sobre tal quantidade de sensações, acompanhando ou seguindo-se umas às outras, conecta ao jogo destas como condição, válida para todos, de sua beleza; e é somente ela que permite ao gosto aspirar ao direito de pronunciar-se de antemão sobre o juízo de todos.

Mas a matemática não tem por certo a mínima participação no atrativo e na movimentação da mente produzidos pela música; ela é antes a condição incontornável (*conditio sine qua non*) daquela proporção das impressões, tanto em sua ligação como em sua mudança, pela qual é possível reuni-las e impedir que se destruam umas às outras, de modo que, em vez disso, confluam para uma contínua movimentação e animação da mente por afetos com elas consonantes e, assim, para uma confortável autofruição.

Se, em contrapartida, avaliamos o valor das belas artes segundo a cultura que proporcionam à mente, e tomamos como padrão de medida a ampliação das faculdades que têm de reunir-se para o conhecimento na faculdade de julgar, a música ocupa entre as belas artes, na medida em que apenas joga com as sensações, o lugar mais baixo (assim como ocupa talvez o mais elevado entre aquelas que são avaliadas ao mesmo tempo segundo o quanto agradam). Deste ponto de vista, portanto, as artes figurativas ficam bem na frente dela; pois, colocando a imaginação em um jogo livre e ao mesmo tempo adequado ao entendimento, elas desenvolvem uma atividade em que criam um produto que serve aos conceitos do entendimento como um veículo duradouro e por si mesmo recomendável para produzir a sua união com a sensibilidade e como que promover a

330 urbanidade das forças cognitivas superiores. // Esses dois tipos de arte tomam caminhos inteiramente distintos: a primeira vai das sensações a ideias indeterminadas; a segunda vai de ideias determinadas às sensações. Esta última produz impressões *permanentes*; aquela, impressões *transitórias*. A imaginação pode apelar àquelas impressões e entreter-se agradavelmente com elas; as últimas, porém, desaparecem por completo ou, se repetidas involuntariamente pela imaginação, tornam-se mais penosas do que agradáveis. Além disso, prende-se à música uma certa falta de urbanidade: sobretudo devido à constituição de seus instrumentos, ela estende a sua influência além do exigido (na vizinhança) e, assim, como que se impõe, prejudicando a liberdade de outros fora do círculo musical – algo que as artes que falam aos olhos não fazem, já que basta afastar os olhos quando não se quer receber a sua impressão. Aqui ocorre praticamente o mesmo que no caso do deleite com um odor que se espalha facilmente. Quem tira o seu lenço perfumado da bolsa trata todos em volta ou perto de si contra a própria vontade e os força a, se quiserem respirar, fruir o cheiro ao mesmo tempo; razão pela qual isso também saiu de moda[34]. – Entre as artes figurativas eu daria o primeiro lugar à pintura; em parte porque, como arte do desenho, ela serve de fundamento às demais artes figurativas, e em parte porque ela vai mais longe na região das ideias, e também pode, em conformidade com estas, estender o campo da intuição para muito além do que é permitido às demais artes.

§ 54. Observação

Entre aquilo que *simplesmente apraz no julgamento* e aquilo que *contenta* (apraz na sensação) há, como foi com frequência mostrado, uma diferença fundamental. O último é algo que, ao contrário do primeiro, não se pode esperar de todos. O contentamen-
331 to (mesmo que a sua causa esteja nas ideias) parece sempre //
consistir em um sentimento de promoção da vida do ser humano

34. Os que recomendaram incluir cantos espirituais nos rituais domésticos de devoção não levaram em conta que, com esse culto *barulhento* (e por isso mesmo habitualmente farisaico), infligiam ao público um grande incômodo, forçando os vizinhos ou a cantar junto, ou a interromper seu curso de pensamento.

como um todo, portanto também do bem-estar corpóreo, isto é, da saúde; de modo que Epicuro, que no fundo tomava todo contentamento por sensação corpórea, podia não estar errado, e apenas se equivocava ao contar a satisfação intelectual, e mesmo a prática, como parte do contentamento. Caso se tenha em vista tal distinção, pode-se compreender que um contentamento possa desaprazer a quem o sente (como a alegria de um homem necessitado, mas de pensamentos honestos, em relação à herança de seu pai, que o ama, mas é avarento), ou que uma dor profunda possa aprazer a quem a sofre (a tristeza de uma viúva em relação à morte de seu honrado marido), ou que um contentamento possa gerar ainda mais contentamento (como o que temos com as ciências que praticamos), ou que uma dor (por exemplo, o ódio, a inveja e o desejo de vingança) possa gerar ainda mais sofrimento. A satisfação ou insatisfação reside aqui na razão, e é idêntica à *aprovação* ou *desaprovação*; já o contentamento e a dor podem basear-se apenas no sentimento ou na perspectiva de um possível (qualquer que seja a sua causa) bem-estar ou mal-estar.

Todo livre jogo cambiante das sensações (que não tem uma intenção por fundamento) contenta porque promove o sentimento de saúde, quer nós tenhamos ou não uma satisfação no julgamento da razão sobre seu objeto, e mesmo sobre esse contentamento; e este último pode crescer a ponto de tornar-se um afeto, mesmo que não tenhamos interesse no próprio objeto, ou não ao menos proporcionalmente ao grau desse afeto. Podemos dividir tal jogo em *jogo de azar*, *jogo de sons* e *jogo de pensamentos*. O *primeiro* requer um *interesse*, seja da vaidade ou do egoísmo, mas ele não é nem de perto tão grande quanto o interesse no modo como buscamos satisfazê-lo; o *segundo* requer apenas a mudança das *sensações*, das quais cada uma tem uma relação a um afeto, mas sem o grau deste, e desperta ideias estéticas; o *terceiro* surge simplesmente da mudança das representações na faculdade de julgar – o que por certo não suscita nenhum pensamento trazendo consigo um interesse, mas anima a mente.

Todas as nossas reuniões sociais noturnas mostram o quão prazerosos podem ser os jogos, sem que se precise baseá-los em um propósito interessado; pois sem o jogo quase ninguém consegue en-

treter-se. Mas os afetos da esperança, do medo, da alegria, da raiva,
332 da zombaria // entram no jogo trocando de papel a cada momento, e são tão vivazes que por meio deles, como um movimento interno, toda a atividade vital do corpo parece intensificada, tal como o demonstra a excitação da mente por eles gerada, mesmo que não se tenha ganho ou aprendido nada com isso. Agora, como o jogo de azar não é um jogo belo, o deixaremos aqui de lado. A música e o material do riso, em contrapartida, são dois tipos de jogos com ideias estéticas, ou mesmo com representações do entendimento, pelas quais não se pensa nada no fim das contas, mas que contentam – e contentam vivamente – por suas mudanças; o que mostra claramente que a vivacidade é em ambos meramente corpórea, mesmo que despertada por ideias da mente, e que o sentimento de saúde constitui, através de um movimento das vísceras correspondente àquele jogo, todo o contentamento de uma divertida reunião social, valorizado como tão fino e espirituoso. Não é o julgamento da harmonia nos sons ou nas tiradas espirituosas (em que a beleza serve apenas de veículo necessário), mas a atividade vital intensificada no corpo, o afeto que move as vísceras e o diafragma, em uma palavra, o sentimento de saúde, que constitui o contentamento em que percebemos que se pode atingir o corpo pela alma e usar esta última como médica daquele.

Na música esse jogo vai da sensação do corpo às ideias estéticas (dos objetos para afetos), e destas volta então, mas com força concentrada, para o corpo. No gracejo (que, como aquela, merece ser contado mais entre as artes agradáveis do que entre as belas), o jogo parte dos pensamentos que, conjuntamente, querendo exprimir-se sensivelmente, também ocupam o corpo; e, na medida em que o entendimento, não encontrando o que esperava nessa apresentação, subitamente relaxa, sente-se o efeito desse relaxamento no corpo através da oscilação dos órgãos, que promove a restauração do seu equilíbrio e tem uma influência benéfica sobre a saúde.

Em tudo o que deve despertar um riso vivo e estridente, tem de haver algo absurdo (em que, portanto, o entendimento não pode encontrar por si uma satisfação). *O riso é um afeto ocasionado pela súbita transformação de uma forte expectativa em nada*. Justamente essa transformação, que certamente não alegra ao enten-

dimento, alegra por um instante indiretamente, de maneira muito viva. A causa tem de estar, portanto, // na influência da represen- 333
tação sobre o corpo e no seu efeito recíproco sobre a mente; e não porque a representação seja, objetivamente, um objeto de contentamento (Pois como poderia uma expectativa frustrada contentar?), mas simplesmente porque, como um mero jogo de representações, ela produz um equilíbrio das forças vitais no corpo.

Suponhamos que alguém nos conte a seguinte história. Um indiano que está sentado à mesa de um inglês em Surate e vê uma garrafa de *ale* sendo aberta, e toda a cerveja, transformada em espuma, saindo da garrafa, mostra toda a sua admiração com muitas exclamações. Questionado pelo inglês sobre o que haveria nisso para admirar-se, ele responde: "Eu não me admiro que ela tenha saído, mas que vocês tenham conseguido colocá-la lá dentro." Nós então rimos, e isso nos dá um vivo prazer – não porque nos sentimos, digamos, mais espertos que esse ignorante, ou por algo prazeroso que o entendimento nos fizesse perceber aí, mas porque nossa expectativa era intensa e de repente desaparece no nada. Ou se o herdeiro de um rico parente quer providenciar um rico e festivo funeral para este, mas se queixa de não consegui-lo porque (diz ele) "quanto mais dinheiro eu dou para as minhas choradeiras parecerem tristes, mais alegres elas se mostram": nós rimos fortemente, e a razão disso é que uma expectativa se transformou subitamente em nada. É preciso notar bem: ela não deve transformar-se no contrário positivo de um objeto esperado – pois isto é sempre algo, e pode com frequência entristecer –, mas em nada. Pois se alguém nos enche de expectativa ao contar uma história, e no desfecho desta descobrimos a sua falsidade, isso nos desagrada; como, por exemplo, na história de pessoas cujos cabelos, devido a um grande sofrimento, ficaram grisalhos em uma noite. Se, em contrapartida, uma história desse tipo, muito mais elaborada, nos conta sobre o sofrimento de um comerciante que, voltando da Índia para a Europa com toda a sua riqueza em mercadorias, é forçado a jogar tudo no mar em uma terrível tempestade, queixando-se que, por causa disso, sua *peruca* ficou grisalha durante a noite, nós rimos e sentimos prazer, pois por alguns instantes jogamos com nossa própria incompreensão – de um objeto que nos é de resto indiferente – ou com a ideia que ainda perseguimos, arrastando-a

para a frente e para trás como uma bola, querendo simplesmente
334 agarrá-la e segurá-la firmemente. O que desperta prazer, aqui, // não é a confusão de um mentiroso ou de um tolo, pois a última história por si mesma, contada com seriedade, faria rir vivamente as pessoas reunidas em uma festa; ao passo que a precedente não seria normalmente digna de atenção.

É curioso que em todos esses casos a piada tenha sempre de conter em si algo que pode enganar por um instante; é por isso que, quando a aparência ilusória desaparece no nada, a mente retrocede para tentar encontrá-la de novo e, assim, é arrastada numa rápida sucessão de tensão e distensão e colocada em oscilação – a qual, na medida em que o recuo daquilo que tendia a corda, por assim dizer, é produzido de maneira súbita (e não por um relaxamento gradativo), deve ter provocado um movimento da mente e, em harmonia com ele, um movimento interno do corpo que continua involuntariamente e suscita o cansaço, mas também a diversão (os efeitos de uma movimentação favorável à saúde).

Pois, quando se admite que a qualquer dos nossos pensamentos tem de estar harmonicamente associado algum movimento nos órgãos do corpo, compreende-se perfeitamente que a esse súbito deslocamento da mente – que passa rapidamente de um ponto de vista a outro na apreciação do seu objeto – pode corresponder uma alternância de tensão e distensão das partes elásticas de nossas vísceras que se comunica ao diafragma (igual à que sentem as pessoas que têm cócegas); e nessa alternância os pulmões expelem o ar com rápidas pausas em sequência, produzindo um movimento favorável à saúde que é a única e verdadeira causa – e não aquilo que lhe antecede na mente – do prazer que sentimos com um pensamento que no fundo nada representa. – Voltaire dizia que os céus nos deram duas coisas como contrapeso às muitas misérias da vida: a *esperança* e o *sono*. Ele também poderia ter incluído aí o *riso*, se os meios de suscitá-lo fossem tão fáceis de encontrar entre as pessoas razoáveis, e a sagacidade e originalidade do humor não fossem tão raras, quanto é frequente o talento para escrever *quebrando a cabeça*, como fazem os sonhadores místicos, *arriscando o pescoço*, como faz o gênio, ou *rasgando o coração*, como fazem os romancistas sentimentais (ou também os moralistas do mesmo tipo).

Segundo me parece, portanto, pode-se bem conceder a Epicuro que todo prazer, mesmo quando ocasionado por conceitos que despertam ideias estéticas, // é uma sensação animal, isto é, corpórea, sem prejudicar por isso, sequer minimamente, o sentimento *espiritual* de respeito pelas ideias morais, que não é um prazer, mas uma autoapreciação (da humanidade em nós) que nos eleva acima da necessidade de prazer, e mesmo sem prejudicar o sentimento menos nobre do *gosto*. 335

Um pouco desses dois sentimentos encontra-se na *ingenuidade*, que é a resistência da franqueza originariamente natural à humanidade contra a arte de fingir que se tornou uma segunda natureza. Rimos da simplicidade que ainda não sabe fingir; e nos alegramos também, todavia, com a simplicidade da natureza, que aqui prega uma peça nessa arte. Esperávamos o costume habitual da expressão fingida e cuidadosamente preparada para a bela aparência, e eis o que se vê! – quem aparece é a natureza pura e inocente, que em absoluto não esperávamos encontrar aqui, e que aquele que a tornou visível também não esperava desvelar. Que a bela, mas falsa aparência, que habitualmente significa muito em nosso juízo, subitamente desapareça aqui no nada, e que o gozador em nós, por assim dizer, seja desmascarado, isto produz um movimento da mente em duas direções opostas, uma depois da outra, que ao mesmo tempo chacoalha o corpo de maneira salutar. Que algo, porém, que é infinitamente melhor que todos os costumes aceitos, a pureza no modo de pensar (ao menos a disposição para ela), ainda não tenha desaparecido inteiramente na natureza humana, isto mistura seriedade e respeito nesse jogo da faculdade de julgar. Como, no entanto, trata-se de um fenômeno que se manifesta muito brevemente, e a cortina da arte de fingir é logo baixada de novo, mistura-se ao mesmo tempo nisso um pesar, uma emoção de ternura que, como um jogo, associa-se facilmente a esse riso franco, e é mesmo habitualmente associada a ele; e também costuma servir de compensação àquele que deu ocasião ao riso, pelo constrangimento de ainda não ser malicioso ao modo dos seres humanos. – Uma arte de ser *inocente*, portanto, seria uma contradição; mas representar a ingenuidade em uma pessoa fictícia é perfeitamente possível, e constitui uma arte bela, ainda

que rara. Não se deve confundir a ingenuidade com a simplicidade franca, que só não oculta a natureza porque não entende a arte da vida social.

Entre as coisas alegres que se aproximam bastante do prazer do riso, e que pertencem à originalidade do espírito, mas não ao talento para as belas artes, também se pode contar a maneira
336 *humorística*. // Bem compreendido, *humor* significa o talento de poder colocar-se voluntariamente em uma certa disposição de ânimo em que todas as coisas são julgadas de maneira inteiramente diversa (e mesmo oposta) à habitual e, no entanto, segundo certos princípios racionais próprios a essa disposição de ânimo. Quem é submetido involuntariamente a essas modificações é *extravagante*; a quem, no entanto, é capaz de assumi-las voluntariamente e de maneira conforme a fins (em favor de uma exposição vivaz por meio de um contraste que desperta o riso), chamamos – a ele e ao que nos apresenta – *humorístico*. Essa maneira pertence mais à arte agradável do que à bela porque o objeto desta última tem de mostrar sempre alguma dignidade em si mesmo, exigindo por isso uma certa seriedade na exposição, bem como o gosto no julgamento.

337 //

Segunda seção – Dialética da faculdade de julgar estética

§ 55

Para ser dialética, uma faculdade de julgar tem de ser antes de mais nada raciocinante, isto é, seus juízos precisam ter pretensão de universalidade, e aliás a priori[35], pois é na contraposição de

35. Pode ser denominado juízo raciocinante (*iudicum ratiocinans*) todo juízo que se apresenta como universal; pois ele pode então servir como premissa maior em um silogismo. Em contrapartida, só pode ser denominado juízo da razão (*iudicum ratiocinatum*) um juízo que é pensado como a conclusão de um silogismo, portanto como fundado a priori.

tais juízos que consiste a dialética. Daí que a incompatibilidade dos juízos estéticos dos sentidos (sobre o agradável e o desagradável) não seja dialética. Mesmo o conflito dos juízos de gosto, na medida em que cada um remete apenas ao seu próprio gosto, não constitui uma dialética do gosto; pois ninguém cogita fazer do seu juízo uma regra universal. Não resta outro conceito de dialética, portanto, que diga respeito ao gosto, senão o de uma dialética da *crítica* do gosto (não do próprio gosto) em vista de seus *princípios*; pois, quando se trata do fundamento de possibilidade dos juízos de gosto em geral, conceitos conflitantes entre si aparecem de maneira natural e inevitável. Portanto, a crítica transcendental do gosto só conterá uma parte que pode carregar o nome "dialética da faculdade de julgar estética" se houver uma antinomia dos princípios dessa faculdade que torne duvidosa a sua legalidade e, portanto, também a sua possibilidade interna.

// 338

§ 56. Representação da antinomia do gosto

O primeiro lugar-comum do gosto está em uma frase com que toda pessoa desprovida de gosto imagina proteger-se das críticas: "*cada um tem seu próprio gosto*". Isto significa tão somente que o fundamento de determinação desse juízo é meramente subjetivo (prazer ou dor); e o juízo não tem direito ao necessário assentimento dos outros.

O segundo lugar-comum do gosto, que é utilizado mesmo por aqueles que atribuem ao juízo de gosto o direito de pronunciar-se de maneira válida para todos, é: "*sobre o gosto não se pode disputar*". Isto significa tão somente que o fundamento de determinação de um juízo de gosto pode até ser objetivo, mas não pode ser reduzido a conceitos determinados; por conseguinte, nada pode ser *decidido* sobre o juízo com base em provas, ainda que se possa perfeitamente, e com razão, *discutir* sobre ele. Pois, ainda que *discutir* e *disputar* sejam idênticos no intuito de produzir unanimidade pela oposição recíproca dos juízos, eles se diferenciam em que o último

espera conseguir isso segundo conceitos determinados funcionando como demonstrações, assumindo, portanto, *conceitos objetivos* como fundamentos dos juízos. Onde isso é considerado impraticável, porém, o disputar é igualmente julgado impraticável.

Vê-se facilmente que entre esses dois lugares-comuns falta uma proposição que, embora não seja um provérbio corrente, está contida no senso de todos: "*sobre o gosto pode-se discutir*" (ainda que não se possa disputar). Mas esta proposição contém o contrário da primeira. Pois ali onde é permitido discutir tem de haver a esperança de chegar-se a um acordo; por conseguinte, é preciso poder contar com fundamentos do juízo que não tenham mera validade privada e, portanto, não sejam meramente subjetivos – algo, porém, a que se opõe diretamente aquele princípio: "*cada um tem seu próprio gosto*".

Mostra-se assim, em relação ao princípio do gosto, a seguinte antinomia:

1) *Tese*: o juízo de gosto não se funda em conceitos; pois do contrário se poderia disputar sobre ele (decidir por meio de provas).

2) *Antítese*: o juízo de gosto se funda em conceitos; pois do
339 contrário não se poderia, apesar da sua variedade, // sequer
discutir sobre ele (ter pretensão à concordância necessária de outrem com esse juízo).

§ 57. Solução da antinomia do gosto

Não há nenhuma possibilidade de suspender o conflito entre aqueles princípios que servem de base a todo juízo de gosto (que não são outros senão as duas propriedades do juízo de gosto apresentadas acima na Analítica), a não ser mostrando: que o conceito a que se remete o objeto nesse tipo de juízo não é tomado no mesmo sentido nas duas máximas da faculdade de julgar estética; que esse duplo sentido ou ponto de vista do julgamento é necessário à nossa faculdade de julgar transcendental; mas também que a aparência, na mistura de um com o outro, é inevitável como ilusão natural.

O juízo de gosto tem de referir-se a algum conceito; pois do contrário não poderia absolutamente pretender à validade necessária para todos. Mas nem por isso ele tem de ser demonstrável a partir de um conceito, pois um conceito pode ser ou determinável, ou mesmo em si mesmo indeterminado e ao mesmo tempo indeterminável. É do primeiro tipo o conceito do entendimento, que é determinável por predicados da intuição sensível que pode corresponder a ele; do segundo tipo, contudo, é o conceito racional do suprassensível, que serve de fundamento a todas aquelas intuições e, portanto, não pode ser determinado mais precisamente do ponto de vista teórico.

Ora, o juízo de gosto se refere a objetos dos sentidos, mas não para determinar um *conceito* deles para o entendimento; pois ele não é um juízo de conhecimento. Ele é apenas, portanto, como representação intuitiva singular referida ao sentimento de prazer, um juízo privado; e nessa medida seria limitado, no que diz respeito à sua validade, ao indivíduo que julga: o objeto é um objeto de satisfação *para mim*, podendo comportar-se diferentemente para outrem – cada um tem seu gosto.

Apesar disso, está sem dúvida contida no juízo de gosto uma referência ampliada da representação do objeto (e ao mesmo tempo do sujeito), na qual fundamos uma extensão desse tipo de juízo como
válido para todos – tendo de haver aqui, portanto, // um conceito 340
como fundamento; mas um conceito que não pode, de modo algum, ser determinado pela intuição, pelo qual nada pode ser conhecido e que, portanto, *não produz nenhuma prova* para o juízo de gosto. Semelhante conceito, porém, é o simples conceito racional puro do suprassensível, que serve de fundamento ao objeto (e também ao sujeito que julga) como objeto dos sentidos, portanto como fenômeno. Pois, se não se levasse isso em conta, a pretensão do juízo de gosto à validade universal não poderia ser salva; se o conceito em que ele se funda fosse um mero conceito confuso do entendimento, como, por exemplo, o de perfeição a que se pudesse atribuir a correspondente intuição sensível do belo, então seria ao menos em si possível fundar o juízo de gosto em provas – o que contradiz a tese.

Agora, a contradição cai se digo que o juízo de gosto se funda em um conceito (um fundamento em geral da finalidade subjetiva

da natureza para a faculdade de julgar) pelo qual, contudo, nada pode ser conhecido ou provado em relação ao objeto, já que ele é em si indeterminável e inapropriado para o conhecimento; mas é justamente por meio dele que o juízo recebe ao mesmo tempo validade para todos (sempre, é certo, como juízo singular que acompanha imediatamente a intuição), pois o seu fundamento de determinação reside talvez no conceito daquilo que pode ser considerado como o substrato suprassensível da humanidade.

Na solução de uma antinomia, trata-se apenas da possibilidade de que duas proposições aparentemente conflitantes não se contradigam de fato, mas possam coexistir uma ao lado da outra, ainda que a explicação da possibilidade do seu conceito ultrapasse nossa faculdade de conhecimento. Que essa aparência seja também natural e inevitável para a razão humana, e por que ela o seja e permaneça, mesmo já não enganando depois da solução da aparente contradição, é algo que também pode ser esclarecido com base nisso.

Com efeito, tomamos o conceito em que deve fundar-se a validade universal de um juízo, nos dois juízos conflitantes, em um único significado, atribuindo-lhe, contudo, dois predicados contraditórios. Na tese se deveria dizer: o juízo de gosto não se funda em conceitos *determinados*. Na antítese, porém: o juízo de gosto se funda em um
341 conceito que é todavia *indeterminado* // (qual seja, do substrato suprassensível dos fenômenos). E assim não haveria conflito entre eles.

Não podemos fazer mais do que suprimir esse conflito nas pretensões e contrapretensões do gosto. Fornecer um princípio objetivo determinado do gosto, a partir do qual os seus princípios pudessem ser deduzidos, testados e provados, é absolutamente impossível, pois nesse caso não se trataria de um juízo de gosto. O princípio subjetivo, ou seja, a ideia indeterminada do suprassensível em nós, pode ser apenas indicado como a chave para o deciframento dessa faculdade que, mesmo no que diz respeito às suas fontes, se oculta de nós mesmos e não pode ser explicada de nenhum outro modo.

Na base da antinomia aqui apresentada e resolvida está o conceito correto do gosto, qual seja, o de uma faculdade de julgar estética meramente reflexiva; e os dois princípios aparentemente conflitantes foram aqui conciliados um com o outro porque *ambos*

podem ser verdadeiros, o que é também suficiente. Se, pelo contrário, fosse tomado como princípio de determinação do gosto (devido à singularidade da representação que está na base do juízo de gosto), como acontece com alguns, o *agradável*, ou, como querem outros (devido à universalidade do juízo), o princípio da *perfeição*, e a definição do gosto se pautasse por isso, surgiria daí uma antinomia que não pode absolutamente ser resolvida, a não ser que se mostrasse que *ambas as proposições* entre si conflitantes (mas não de maneira meramente contraditória) *são falsas* – o que então provaria que o conceito em cada qual se funda se contradiz a si mesmo. Vê-se também, portanto, que a supressão da antinomia da faculdade de julgar estética toma um caminho semelhante ao seguido pela crítica na solução das antinomias da razão pura teórica; e que, do mesmo modo como na *Crítica da razão prática*, as antinomias forçam, contra a vontade, a olhar para além do sensível e procurar no suprassensível o ponto de união de todas as nossas faculdades a priori; pois não resta outro caminho para colocar a razão em acordo consigo mesma.

Observação I

Como é tão frequente encontrarmos ocasião, na filosofia transcendental, para distinguir ideias de conceitos do entendimento,
// pode ser útil introduzir expressões da arte adequadas à sua 342
distinção. Acredito que ninguém terá nada contra se eu propuser algumas. – Em seu sentido mais geral, ideias são representações relacionadas a um objeto segundo um certo princípio (subjetivo ou objetivo), na medida em que não podem jamais, contudo, tornar-se um conhecimento desse objeto. Ou elas se relacionam a uma intuição segundo um princípio meramente subjetivo da concordância das faculdades de conhecimento entre si (da imaginação e do entendimento), e então se chamam *estéticas*; ou se relacionam a um conceito segundo um princípio objetivo, não podendo jamais, contudo, fornecer um conhecimento do objeto, e então se chamam ideias da razão – caso em que o conceito é um conceito *transcendental*, que se distingue do conceito do entendimento, ao qual sempre pode ser submetida uma experiência adequadamente correspondente e que por isso se chama *imanente*.

Uma *ideia estética* não pode tornar-se conhecimento, pois ela é uma *intuição* (da imaginação) para a qual nunca se poderá encontrar um conceito adequado. Uma *ideia da razão* não pode jamais tornar-se conhecimento, pois contém um *conceito* (do suprassensível) para o qual nunca poderá ser dada uma intuição adequada.

Assim, acredito que se poderia chamar a ideia estética de representação *inexponível* da imaginação, ao passo que à ideia da razão se poderia chamar conceito *indemonstrável* da razão. De ambos se pressupõe que não são, digamos, inteiramente sem fundamento, mas sim (de acordo com a definição acima de uma ideia em geral) engendrados em conformidade com certos princípios das faculdades de conhecimento às quais pertencem (no caso da primeira, princípios subjetivos, no da segunda princípios objetivos).

Conceitos do entendimento, enquanto tais, têm de ser sempre demonstráveis (se por demonstrar se entender apenas, como na anatomia, o *apresentar*), isto é, o objeto a eles correspondente tem de poder sempre ser dado na intuição (pura ou empírica); pois somente assim eles podem tornar-se conhecimentos. O conceito de *grandeza* pode ser dado na intuição a priori do espaço, como, por exemplo, de uma linha reta etc.; o conceito de *causa* pode ser dado na impenetrabilidade, no choque dos corpos etc. Ambos podem, portanto, ser acompanhados por uma intuição empírica, isto é, o seu pensamento pode ser provado (demonstrado, mostrado) em um
343 exemplo; // e isso tem de acontecer – do contrário não se pode ter certeza de que o pensamento não seja vazio, isto é, desprovido de qualquer objeto.

Na lógica se costuma empregar as expressões "demonstrável" ou "indemonstrável" apenas em relação às *proposições*; mas a primeira poderia ser melhor designada pela denominação "proposições apenas mediatamente certas", e a segunda, por "proposições imediatamente certas", pois a filosofia pura também tem proposições de ambos os tipos, se por elas se entendem "proposições verdadeiras passíveis de prova" e "proposições verdadeiras não passíveis de prova". Agora, com base em fundamentos a priori ela certamente pode, como filosofia, provar algo, mas não demonstrá-lo, caso não se queira abandonar inteiramente o significado da palavra, segundo o qual demonstrar (*ostendere, exibire*) significa o mesmo (seja em

provas, ou mesmo no mero definir) que apresentar o seu conceito ao mesmo tempo na intuição – a qual, se é intuição a priori, significa a construção do conceito; mas, se é também empírica, permanece sendo a exibição do objeto, pela qual é assegurada realidade objetiva ao conceito. Assim, diz-se que um anatomista demonstra o olho humano quando ele, decompondo esse órgão, torna intuível o conceito que havia apresentado discursivamente.

De acordo com isso, o conceito racional do substrato suprassensível de todos os fenômenos em geral, ou também do que tem de ser posto como fundamento de nosso arbítrio em relação às leis morais, ou seja, da liberdade transcendental, são, já no que diz respeito à sua espécie, conceitos indemonstráveis e ideias da razão, mas a virtude o é no que diz respeito ao grau, pois ao primeiro absolutamente nada pode ser dado na experiência que lhe seja correspondente quanto à qualidade, ao passo que no segundo nenhum produto empírico daquela causalidade atinge o grau prescrito como regra pela ideia da razão.

Assim como em uma ideia da razão a *imaginação*, com suas intuições, não alcança o conceito dado, em uma ideia estética o *entendimento*, com seus conceitos, não alcança nunca toda a intuição interna da imaginação que ela liga a uma dada representação. Agora, como reduzir uma representação da imaginação a conceitos equivale a *expô-la*, a ideia estética pode ser chamada uma representação *inexponível* da imaginação (em seu livre jogo). Terei a oportunidade, na sequência, de explicar um pouco mais sobre esse tipo de ideia; por ora observo apenas que ambos os tipos de ideias, // 344
tanto as da razão como as estéticas, têm de possuir seus princípios; e ambas, aliás, na razão – aquelas nos princípios objetivos de seu uso, estas nos subjetivos.

Também se pode, em função disso, explicar o gênio pela faculdade das ideias estéticas, mostrando-se ao mesmo tempo, com isso, por que nos produtos do gênio é a natureza (do sujeito), e não um fim deliberado, que dá a regra à arte (à produção do belo). Pois, como o belo tem de ser julgado não segundo conceitos, mas segundo a disposição conforme a fins da imaginação para concordar com a faculdade dos conceitos em geral, o que tem de servir como padrão de medida subjetivo daquela finalidade estética, mas

incondicionada nas belas artes, que deve ter a pretensão de agradar a todos, não são regras e preceitos, mas aquilo que é mera natureza no sujeito, não podendo todavia ser compreendido sob regras ou conceitos, isto é, o substrato suprassensível de todas as suas faculdades (que nenhum conceito do entendimento alcança) – aquilo, portanto, em relação ao qual o último fim dado pelo inteligível em nossa natureza é fazer todas as faculdades de conhecimento concordarem. Somente assim é possível que aquela finalidade, à qual não se pode prescrever um princípio objetivo, tenha como fundamento a priori um princípio subjetivo e, ainda assim, universalmente válido.

Observação II

A seguinte observação importante se impõe aqui por si mesma: há *três tipos de antinomia* da razão pura, mas as três convergem em forçar a razão a abandonar a pressuposição, de resto muito natural, de tomar os objetos dos sentidos como coisas em si mesmas, deixando-as valer antes como fenômenos e colocando sob elas um substrato inteligível (algo suprassensível cujo conceito é somente uma ideia e que não admite um conhecimento propriamente dito). Sem tal antinomia a razão jamais se decidiria a assumir esse princípio, que tanto estreita o campo de sua especulação, nem a fazer os sacrifícios em que tantas esperanças – de resto brilhantes – têm de desaparecer inteiramente; pois mesmo agora, quando em compensação por essa perda se abre para ela um uso tão mais amplo do ponto
345 de vista prático, // ela não parece conseguir separar-se sem dor dessas esperanças e livrar-se das coisas a que antigamente se prendia.

A razão pela qual há três antinomias é que há três faculdades de conhecimento: entendimento, faculdade de julgar e razão – das quais cada uma (como faculdade superior de conhecimento) tem de possuir seus princípios a priori; pois então a razão, na medida em que julga sobre esses princípios e seu uso, exige em relação a eles, incansavelmente, o incondicionado para o condicionado dado, o qual, todavia, nunca pode ser encontrado caso se considere o sensível como pertencente às coisas em si mesmas, em vez de colocar sob ele, enquanto fenômeno, um substrato suprassensível (o substrato inteligível da natureza, fora de nós e em nós) como coisa

em si mesma. Há então 1) uma antinomia da razão em relação ao uso teórico do entendimento que vai até o incondicionado *para a faculdade de conhecimento*; 2) uma antinomia da razão em relação ao uso estético da faculdade de julgar *para o sentimento de prazer e desprazer*; 3) uma antinomia em relação ao uso prático da razão em si mesma legisladora para a faculdade de desejar. Pois todas essas faculdades têm seus princípios superiores a priori e, em conformidade com uma exigência incontornável da razão, têm de poder também julgar e determinar seu objeto *incondicionalmente* segundo esses princípios.

No que diz respeito a duas antinomias, a do uso teórico e a do uso prático, nós já mostramos em outra parte a sua *inevitabilidade*, se os respectivos juízos não remetem a um substrato suprassensível dos objetos dados como fenômenos, mas também a sua *solubilidade*, tão logo isso aconteça. Agora, no que diz respeito à antinomia no uso da faculdade de julgar, em conformidade com a exigência da razão, e a sua solução aqui efetuada, não há outro meio de evitá-la a não ser: *ou* negar que o juízo de gosto estético tenha algum princípio a priori por fundamento, de modo que toda pretensão à necessidade de assentimento universal seria uma ilusão vazia e infundada e um juízo de gosto só mereceria ser considerado correto porque *acontece* de muitos entrarem em acordo quanto a ele, e isto não porque se *suponha* um princípio a priori por trás desse acordo, mas porque (como no gosto do paladar) os sujeitos são por acaso
organizados da mesma forma; // *ou* se teria de admitir que o juízo 346
de gosto é realmente um juízo oculto da razão, sobre uma perfeição descoberta em uma coisa e a relação do diverso nela a um fim, e, portanto, só é denominado estético devido à confusão que cerca essa nossa reflexão, embora seja na verdade teleológico – caso em que a solução da antinomia por ideias transcendentais poderia ser declarada inútil e nula, e aquelas leis do gosto poderiam ser unidas aos objetos dos sentidos não enquanto meros fenômenos, mas também como coisas em si mesmas. Mas foi mostrado em diversas partes da exposição dos juízos de gosto o quão pouco tanto uma como a outra saída são malsucedidas.

Caso, no entanto, se conceda à nossa dedução que ela ao menos segue o caminho correto, ainda que não seja suficientemente

clara em todas as passagens, mostram-se então três ideias: *em primeiro lugar*, a ideia do suprassensível em geral como substrato da natureza, sem qualquer determinação adicional; *em segundo lugar*, a mesma ideia como princípio da finalidade subjetiva da natureza para a nossa faculdade de conhecimento; em terceiro lugar, a mesma ideia como princípio dos fins da liberdade e princípio da concordância desses fins com a liberdade no âmbito moral.

§ 58. Do idealismo da finalidade da natureza e da arte como o único princípio da faculdade de julgar estética

Antes de tudo, pode-se ou situar o princípio do gosto na circunstância de ele julgar sempre segundo fundamentos empíricos de determinação, e portanto segundo fundamentos que somente são dados a posteriori pelos sentidos, ou se pode admitir que ele julga a partir de um fundamento a priori. O primeiro seria o *empirismo* da crítica do gosto; o último, o *racionalismo* dela. Segundo o primeiro, o objeto de nossa satisfação não se distinguiria do *agradável*; segundo o último, se o juízo se baseasse em conceitos determinados, ele não se distinguiria do *bom*; e assim seria excluída toda *beleza* do mundo, restando em seu lugar apenas um nome peculiar, talvez para uma certa mistura dos dois tipos
347 mencionados de satisfação. // Mas nós mostramos que também há fundamentos a priori da satisfação, os quais, portanto, podem coexistir com o princípio do racionalismo, ainda que não possam ser compreendidos em *conceitos determinados*.

O racionalismo do princípio do gosto é, em contrapartida, ou o *realismo* da finalidade, ou o *idealismo* desta. Agora, uma vez que um juízo de gosto não é um juízo de conhecimento, e a beleza não é uma propriedade do objeto considerado em si mesmo, o racionalismo do princípio do gosto não pode jamais ser baseado na circunstância de a finalidade ser pensada como objetiva nesse juízo, isto é, na circunstância de o juízo referir-se de modo teórico, portanto também lógico (ainda que apenas em um julgamento confuso), à perfeição do objeto, mas sim na de ele referir-se apenas *esteticamente* ao sujeito, à concordância de sua representação na imaginação com os princípios essenciais da faculdade de julgar em geral.

Por conseguinte, o juízo de gosto e a distinção entre o seu realismo e idealismo só podem, mesmo segundo o princípio do racionalismo, basear-se na circunstância de que ou aquela finalidade subjetiva, no primeiro caso, concorda com a nossa faculdade de julgar como *fim* real (intencional) da natureza (ou da arte), ou, no segundo caso, é assumida tão somente como uma concordância conforme a fins que, desprovida de fim, opera por si mesma e de modo contingente para satisfazer a necessidade da faculdade de julgar em relação à natureza e às suas formas, criadas segundo leis particulares.

As belas formações presentes no reino da natureza organizada falam muito a favor do realismo da finalidade estética da natureza, pelo qual se gostaria de assumir que a produção do belo teria por fundamento uma ideia deste último na causa produtora, ou seja, um *fim* benéfico para nossa imaginação. As flores, as florações, e mesmo as figuras de plantas inteiras, a delicadeza das figuras animais de todas as espécies, inútil para o uso por eles próprios, mas como que escolhida para o nosso gosto; sobretudo a diversidade e a composição das cores, tão agradáveis e atrativas aos nossos olhos (no faisão, em crustáceos, insetos e até nas flores mais comuns) e que, cobrindo apenas a superfície – e mesmo nesta não abrangendo a figura das criaturas, que poderia ser necessária para os seus fins internos –, parecem ter sido feitas apenas para a contemplação exterior: tudo isso // dá um grande peso ao modo de explicação 348
em que se assumem fins reais da natureza para a nossa faculdade de julgar estética.

Em contrapartida, opõe-se a essa assunção não somente a razão, com suas máximas de sempre evitar o máximo possível a desnecessária multiplicação de princípios; mas a natureza mostra por toda parte em suas formações uma tão grande tendência mecânica à geração de formas que parecem feitas para o uso estético pela nossa faculdade de julgar, sem dar a mínima razão para supormos que seria preciso algo além do seu mecanismo, como mera natureza, para que ela pudesse, mesmo sem nenhuma ideia por fundamento, ser conforme a fins para o nosso julgamento. Mas por uma *livre-formação* da natureza eu entendo aquela pela qual, a partir de uma fluidez em repouso, pela volatilização ou separação de uma parte dela (por vezes somente a matéria calórica), o resto assume,

ao solidificar-se, uma determinada forma ou tecido (figura ou textura) que é diferente segundo a diferença específica das matérias, mas é sempre a mesma quando a matéria é a mesma. Aqui se pressupõe, contudo, o que sempre se entende por uma verdadeira fluidez, ou seja, que a matéria é completamente dissolvida, isto é, não pode ser considerada como uma mera mistura de partes firmes que estariam aí apenas em suspensão.

A formação acontece, assim, por *suspensão*, isto é, por uma súbita solidificação, e não por uma transição gradativa do estado líquido para o sólido, mas sim como que num salto, uma transição que também é denominada *cristalização*. O exemplo mais comum desse tipo de formação é a água que se congela, na qual se formam primeiro pequenas agulhas retas de gelo, que se juntam em ângulos de 60°, enquanto outras se posicionam do mesmo modo em cada ponto desses ângulos, até que tudo tenha se tornado gelo; de modo que, durante esse tempo, a água entre as agulhas de gelo não se torna mais dura gradativamente, mas é tão líquida quanto o seria em temperaturas bem mais elevadas, ainda que já tenha todo o frio do gelo. A matéria que se separa, que subitamente escapa no momento da solidificação, é uma considerável quantidade de matéria calórica cuja separação, como ela servia apenas para manter a fluidez, não torna o que agora é gelo mais frio do que a água que imediatamente antes ainda era líquida.

Muitos sais, assim como pedras que têm uma figura cristalina, são gerados do mesmo modo de algum tipo de terra que, sabe-se lá
349 como, // é dissolvida em água. Do mesmo modo formam-se as configurações adenoides de muitos minerais, da galena cúbica, da prata vermelha etc., ao que tudo indica também na água e pela precipitação das partes, já que são forçadas por alguma causa a abandonar esse veículo e unir-se entre si em figuras externas determinadas.

Também internamente, porém, todas as matérias que eram líquidas apenas devido ao calor, e adquiriram solidez pelo esfriamento, mostram uma determinada textura quando quebradas, e permitem considerar que, se o seu próprio peso ou a pressão do ar não lhes tivessem impedido, elas também teriam mostrado externamente a figura específica que lhes é própria. É o que se observou em alguns metais, que estavam endurecidos após a fusão, mas ain-

da líquidos internamente, pela decantação da parte interna ainda líquida e a agora calma cristalização da parte que restou internamente. Muitas dessas cristalizações minerais, como as drusas de espalto, a hematita, a aragonita, exibem com frequência formas mais belas do que a arte poderia sequer conceber; e a estalactite na caverna de Antíparos é tão somente o produto da água atravessando camadas de gipsita.

Ao que tudo indica, o líquido é em geral mais velho que o sólido, e tanto as plantas como os corpos animais se formaram de matéria nutritiva líquida, que se formou ela própria em repouso – e isto certamente, nesta última, segundo uma certa disposição originariamente dirigida a fins (que, segundo mostraremos na segunda parte, tem de ser julgada não estética, mas teleologicamente, segundo o princípio do realismo); mas talvez também por precipitação e formação livre, segundo a lei universal de afinidade das matérias. Agora, assim como os líquidos aquosos dissolvidos em uma atmosfera, que é uma mistura de diferentes tipos de ar, produzem, quando se desprendem desta última pela perda de calor, figuras de neve que, em virtude da diversidade da anterior mistura de gases, possuem com frequência uma forma que parece muito artística e extremamente bela, do mesmo modo se pode perfeitamente pensar, sem tomar nada ao princípio do julgamento da organização, que a beleza das flores, das plumas dos pássaros, das conchas, seja por sua forma ou por sua cor, pode ser atribuída à natureza e à sua faculdade de, em sua liberdade, produzir formas, mesmo de maneira esteticamente conforme a fins, segundo leis químicas – por meio da retenção da matéria necessária à organização – // e sem quaisquer fins parti- 350
culares a isso direcionados.

Mas o que prova diretamente o princípio da idealidade da finalidade no belo da natureza, como aquele que nós sempre colocamos como fundamento no próprio juízo estético, e que não nos permite empregar o realismo de um fim da natureza como fundamento explicativo para nossa faculdade de representação, é que no julgamento da beleza em geral nós buscamos o seu padrão de medida em nós mesmos, e a faculdade de julgar estética é ela própria legisladora em relação ao juízo sobre se algo é belo ou não – o que não poderia ocorrer se admitíssemos o realismo da finalidade da natureza; pois

nesse caso teríamos de aprender com a natureza o que devemos considerar belo, e o juízo de gosto estaria submetido a princípios empíricos. Pois em tal julgamento não se trata de dizer o que a natureza é, ou mesmo o que ela é para nós enquanto fim, mas sim o modo como a apreendemos. Se a natureza tivesse produzido suas formas para a nossa satisfação, tratar-se-ia sempre de uma finalidade objetiva da natureza; e não uma finalidade subjetiva que se baseia no jogo livre da imaginação, onde há um favor no modo como apreendemos a natureza, e não no que ela nos mostra. A propriedade da natureza de nos dar a oportunidade de perceber a finalidade interna nas relações entre nossas forças mentais, no julgamento de certos produtos seus, e uma finalidade, aliás, que deve ser definida como necessária e universalmente válida a partir de fundamentos suprassensíveis, não pode ser um fim da natureza, muito menos ser assim considerada por nós; pois, do contrário, o juízo que fosse assim determinado teria por fundamento a heteronomia, e não, como é apropriado a um juízo de gosto, e liberdade e a autonomia.

Nas belas artes o princípio do idealismo da finalidade é ainda mais claramente reconhecível. Pois que aqui não se possa assumir um realismo estético da finalidade por meio de sensações (em que ela seria uma arte meramente agradável em vez de bela) é algo que elas têm em comum com a bela natureza. Agora, que a satisfação com as ideias estéticas não deva depender do atingimento de determinados fins (como arte mecanicamente intencional), e que, por conseguinte, mesmo no racionalismo do princípio a idealidade dos fins, e não a sua realidade, esteja no fundamento, é algo que já se
351 percebe claramente no fato de que as belas artes, enquanto tais, // não devem ser consideradas um produto do entendimento ou da ciência, mas sim do gênio, recebendo a sua regra, portanto, através das ideias estética, que se distinguem essencialmente das ideias racionais de fins determinados.

Assim como a *idealidade* dos objetos dos sentidos como fenômenos é o único modo de explicar a possibilidade de suas formas seres determinadas a priori, o idealismo da finalidade no julgamento do belo da natureza e da arte é a única pressuposição sob a qual a crítica consegue explicar a possibilidade de um juízo de gosto que exige a priori validade para todos (sem todavia fundar em conceitos a finalidade que é representada no objeto).

§ 59. Da beleza como símbolo da moralidade

Para estabelecer a realidade de nossos conceitos, intuições são sempre requeridas. Se são conceitos empíricos, estas se chamam *exemplos*. Se são conceitos puros do entendimento, elas são denominadas *esquemas*. Quando se exige que a realidade objetiva dos conceitos da razão, isto é, das ideias, e isto em favor do seu conhecimento teórico, seja estabelecida, deseja-se algo impossível, pois absolutamente nenhuma intuição adequada pode lhe ser dada.

Toda *hipotipose* (apresentação, *subiecto sub adspectum*), enquanto sensificação, é de dois tipos: ou *esquemática*, quando a um conceito que o entendimento capta é dada a intuição a priori correspondente; ou simbólica, quando a um conceito que apenas a razão pode pensar, e ao qual nenhuma intuição sensível pode ser adequada, é submetida uma intuição com a qual o faculdade de julgar procede apenas analogicamente ao que ela faz no esquematismo, isto é, ela só concorda com tal conceito segundo a regra desse procedimento, não da própria intuição, e, portanto, segundo a forma da reflexão, não segundo o conteúdo.

Embora os novos lógicos usem a palavra "*simbólico*" contrapondo-a ao modo *intuitivo* da representação, trata-se de um uso incorreto, que adultera o seu sentido; pois o simbólico é apenas um modo do intuitivo. O último (o intuitivo) pode, com efeito, ser dividido em modo de representar *esquemático* e *simbólico*. // Ambos 352
são hipotiposes, isto é, exposições (*exhibitiones*); não são meros *caracteres*, isto é, caracterizações dos conceitos com signos sensíveis acompanhando-lhes que nada contêm de pertencente à intuição do objeto, mas apenas servem àqueles, segundo a lei de associação da imaginação - de um ponto de vista subjetivo, portanto -, como meio de reprodução; eles são ou palavras, ou signos visíveis (algébricos e mesmo mímicos), como meras *expressões* para conceitos[36].

Todas as intuições que são submetidas a conceitos a priori são, portanto, ou *esquemas* ou *símbolos*, sendo que os primeiros contêm

---

36. O elemento intuitivo do conhecimento tem de ser contraposto ao discursivo (não ao simbólico). O primeiro é, então, ou *esquemático*, por *demonstração*; ou *simbólico*, como representação segundo uma mera *analogia*.

exposições diretas do conceito, e os últimos, indiretas. Os primeiros o fazem de maneira demonstrativa; os últimos, por meio de uma analogia (para a qual também são usadas intuições empíricas) na qual a faculdade de julgar desempenha uma dupla atividade: primeiro aplica o conceito ao objeto de uma intuição sensível, e então aplica a mera regra da reflexão sobre essa intuição a um objeto inteiramente diverso, do qual o primeiro é tão somente o símbolo. Assim, um Estado monárquico é representado por um corpo animado quando governado de acordo com leis populares internas, ou por uma simples máquina (como um moinho manual, por exemplo) quando governado por uma única vontade absoluta – em ambos os casos, contudo, de maneira apenas *simbólica*. Pois entre um Estado despótico e um moinho manual não há realmente qualquer semelhança, mas há, sim, entre as regras para refletir sobre ambos e sobre sua causalidade. Tal assunto foi pouco discutido até aqui, embora mereça uma investigação mais profunda; mas aqui não é o lugar para nos determos nisso. Nossa língua é cheia de semelhantes exposições indiretas segundo uma analogia, cuja expressão não contém propriamente um esquema para o conceito, mas apenas um símbolo para a reflexão. Assim, palavras como *fundamento* (apoio, base), *depender* (ser segurado de cima), *decorrer* de algo (em vez de seguir), *substância* (tal como Locke se exprime: o suporte dos acidentes) e diversas outras não são hipotiposes esquemáticas, mas simbólicas, e exprimem conceitos não por meio de uma intuição
353 direta, mas apenas segundo uma analogia com esta, isto é, // pela transferência da reflexão sobre um objeto da intuição a um conceito inteiramente diverso, ao qual talvez nenhuma intuição possa corresponder diretamente. Caso já se possa chamar de conhecimento um simples modo de representação (o que é certamente permitido caso ele não seja um princípio da determinação teórica do objeto, do que ele seja em si, mas sim da determinação prática, do que a ideia dele deve ser para nós e do seu uso conformemente a fins), então todo o nosso conhecimento de Deus é meramente simbólico; e quem o toma esquematicamente, com propriedades como entendimento, vontade etc. – que só provam a sua realidade objetiva em seres do mundo – incorre no antropomorfismo, do mesmo modo como, se abandona tudo o que é intuitivo, incorre no teísmo, em que nada é conhecido, nem mesmo de um ponto de vista prático.

Agora, eu digo que o belo é o símbolo do bem moral; e também que é somente nesse aspecto (uma referência que é natural a todos, e que também se supõe em todos como um dever) que ele apraz com a pretensão ao assentimento de todos os demais – onde a mente é consciente de um certo enobrecimento e elevação além da mera receptividade de um prazer pelas impressões sensíveis, e estima o valor dos outros também segundo uma máxima de sua faculdade de julgar. É ao inteligível, como mostrou o último parágrafo, que o gosto dirige o seu olhar, com o qual mesmo as nossas faculdades superiores de conhecimento concordam, e sem o qual surgiriam claras contradições entre a natureza delas e as pretensões levantadas pelo gosto. Nesse contexto a faculdade de julgar não se vê, como acontece no julgamento empírico, submetida a uma heteronomia das leis empíricas: em relação aos objetos de uma satisfação tão pura, ela mesma dá a lei, tal como faz a razão em relação à faculdade de desejar; e ela se vê, tanto por essa possibilidade interna no sujeito quanto pela possibilidade externa de uma natureza que concorda com ela, relacionada a algo no sujeito e fora dele que não é a natureza, nem a liberdade, mas está conectado ao fundamento da última, ou seja, ao suprassensível – no qual a faculdade teórica é unida à prática de um modo comum a todos e desconhecido. Indicaremos alguns elementos dessa analogia, sem deixar ao mesmo tempo de notar as suas diferenças.

1) O belo apraz *imediatamente* (mas apenas na intuição reflexiva, e não, como a moral, no conceito). // 2) Ele apraz *sem qualquer* 354
interesse (o bem moral é, por certo, ligado necessariamente a um interesse, mas não a um que anteceda ao juízo sobre a satisfação, e sim a um que é assim produzido pela primeira vez). 3) A *liberdade* da imaginação (portanto da sensibilidade de nossa faculdade) é representada no julgamento do belo como concordando com a legalidade do entendimento (no juízo moral a liberdade da vontade é pensada como concordância desta última consigo mesma segundo leis universais da razão). 4) O princípio subjetivo do julgamento do belo é representado como *universal*, isto é, como válido para todos, mas incognoscível por meio de um conceito universal (o princípio objetivo da moralidade também é definido como universal, isto é, como válido para todos os sujeitos, e ao mesmo tempo também para todas as ações desse mesmo sujeito, e nisso é cognoscível por meio de

um conceito universal). Assim, o juízo moral não é apenas capaz de princípios constitutivos determinados, mas *somente* é possível pela fundação das máximas nesses princípios e em sua universalidade.

Essa analogia é habitualmente levada em conta também pelo entendimento comum; e com frequência damos a belos objetos da natureza ou da arte nomes que parecem ter por fundamento um julgamento moral. Dizemos que edifícios ou árvores são majestáticos e grandiosos, ou que campos são risonhos e alegres; mesmo cores são ditas inocentes, modestas, delicadas, porque despertam sensações que têm algo de analógico à consciência de um estado de ânimo produzido por juízos morais. O gosto torna possível uma espécie de transição do atrativo sensível ao interesse moral habitual, sem um salto muito violento, na medida em que representa a imaginação, mesmo em sua liberdade, como determinável para o entendimento de maneira conforme a fins, e ensina a encontrar uma livre satisfação em objetos dos sentidos mesmo quando não há um atrativo sensível.

§ 60. Apêndice. Da doutrina do método do gosto

A divisão de uma crítica em doutrina dos elementos e doutrina do método, que antecede a ciência, não pode ser aplicada à crítica
355 do gosto; // pois não pode haver uma ciência do belo, e o juízo de gosto não é determinável por princípios. Pois o elemento científico de cada arte, que diz respeito à *verdade* na exposição do seu objeto, é por certo a condição incontornável (*conditio sine qua non*) da arte bela, mas não ela mesma. Só há, portanto, uma maneira (*modus*) para as belas artes, e não um *modo de ensiná-las* (*methodus*). O mestre tem de mostrar ao aluno o que e como ele deve produzir; e as regras gerais sob as quais ele acaba procedendo servem antes para trazer à memória, quando for o caso, os principais momentos desse procedimento, do que para prescrevê-los ao aluno. Em todo caso, aqui deve ser prestada atenção a um certo ideal que a arte precisa ter em vista, ainda que nunca o atinja por completo ao buscar realizá-lo. É somente despertando a imaginação do aluno para a adequação a um dado conceito, fazendo-o observar a insuficiência da expressão para a ideia que o próprio conceito não alcança (pois

ela é estética) e exercendo uma crítica aguda, que se pode evitar que os exemplos que lhe são apresentados sejam logo tomados por ele como arquétipos e modelos a imitar, sem estar subordinados a uma norma mais elevada ou ao seu próprio julgamento; e evitar, portanto, que seja asfixiado o gênio, e com ele a própria liberdade da imaginação em sua legalidade – sem a qual não é possível nenhuma bela arte, e nem sequer um gosto próprio capaz de julgá-la corretamente.

A propedêutica para todas as belas artes, na medida em que se tem em vista o mais elevado grau de sua perfeição, parece estar não em preceitos, mas no cultivo das forças mentais através daqueles conhecimentos preparatórios que são chamados de *Humaniora* (presumivelmente porque *humanidade* significa por um lado o *sentimento* universal de *participação*, por outro a faculdade de poder *comunicar-se* de maneira íntima e universal) – cujas características constituem, em seu conjunto, a sociabilidade que é apropriada à humanidade, e pela qual ela se distingue das limitações dos animais. Tanto a época como os povos nos quais o forte impulso à sociabilidade *sob leis*, com que um povo constitui uma comunidade duradoura, confrontaram-se com as maiores dificuldades em torno da difícil tarefa de unir a liberdade (e, portanto, também a igualdade) a uma coerção (mais pelo respeito e submissão ao dever do que pelo medo); tal época e tal povo // tiveram de descobrir antes de tudo a 356
arte da comunicação recíproca das ideias da parte mais culta com a parte mais crua, a forma de combinar a amplitude e o refinamento da primeira com a simplicidade e originalidade naturais da última e, assim, aquele meio-termo entre a cultura mais elevada e a natureza mais simples que constitui o padrão de medida correto – que não pode ser dado por nenhuma regra universal – também para o gosto como sentido humano universal.

Dificilmente uma época futura poderá dispensar esses modelos; pois ela estará cada vez menos próxima da natureza, e no fim das contas quase não conseguiria, sem ter exemplos duradouros dela, produzir um conceito da feliz união, em um mesmo povo, da coerção legal da mais elevada cultura com a força e correção da natureza livre que sente seu próprio valor.

Mas como o gosto é, no fundo, uma faculdade de julgamento da sensificação das ideias morais (através de uma certa analogia da

reflexão sobre ambas as coisas), e dele é derivado – assim como da maior receptividade ao sentimento derivado dessas ideias (chamado sentimento moral), fundada ela própria no gosto – aquele prazer que o gosto declara válido para a humanidade em geral, e não apenas para o sentimento privado de cada um, fica claro que a verdadeira propedêutica para a fundação do gosto é o desenvolvimento das ideias morais e o cultivo do sentimento moral; pois é somente quando a sensibilidade entra em acordo com este último que o autêntico gosto pode assumir uma forma imutável determinada.

SEGUNDA PARTE
CRÍTICA DA FACULDADE DE JULGAR
Crítica da faculdade de julgar teleológica

§ 61. Da finalidade objetiva da natureza

Partindo de princípios transcendentais, há boas razões para assumir uma finalidade subjetiva da natureza em suas leis particulares – quanto à sua compreensibilidade pela faculdade de julgar humana, e quanto à possibilidade de conexão das experiências particulares em um sistema dessas leis; onde podemos esperar, portanto, que, entre os muitos produtos da natureza, também sejam possíveis alguns que, como se fossem dispostos justamente para a nossa faculdade de julgar, contêm formas específicas, a ela adequadas, que, por sua diversidade e unidade, servem como que para fortalecer e entreter as forças mentais (que estão em jogo no uso dessa faculdade); e às quais, por essa razão, atribui-se o nome de *belas* formas.

Quanto a assumir que as coisas da natureza sirvam umas às outras como meios para fins, e que a sua possibilidade mesma só seja suficientemente compreensível por esse modo de causalidade, não encontramos qualquer razão para isso na ideia universal da natureza como conjunto completo dos objetos dos sentidos. Pois no caso acima a representação das coisas, sendo algo em nós, também podia perfeitamente ser pensada a priori como adequada e útil à disposição internamente conforme a fins de nossas faculdades de conhecimento; mas não podemos presumir a priori, com base em fundamento algum, que fins que não são nossos, e que também não pertencem à natureza, possam ou devam constituir uma espécie particular de causalidade, ou ao menos uma legalidade própria desta última. Mais do que isso, a própria experiência não pode provar-nos a sua realidade;

360 pois ela teria de ser precedida de um sofisma que introduzisse // o conceito de fim na natureza da coisa, sem, contudo, extraí-lo dos objetos e do seu conhecimento empírico; que o utilizasse, portanto, mais para tornar a natureza compreensível pela analogia com um fundamento subjetivo da conexão das representações em nós do que para conhecê-la a partir de fundamentos objetivos.

Além disso, a finalidade objetiva, enquanto princípio da possibilidade das coisas da natureza, está tão longe de vincular-se *necessariamente* ao conceito desta última que ela é antes aquilo a que se apela preferencialmente para demonstrar a contingência da natureza e de sua forma. Pois quando, por exemplo, mencionamos a estrutura de um pássaro, a cavidade em seus ossos, a disposição de suas asas para o movimento e da cauda para o direcionamento etc., dizemos que tudo isso é contingente no mais alto grau segundo o mero *nexus effectivus* na natureza, sem precisar recorrer a um tipo especial de causalidade, qual seja, a dos fins (*nexus finalis*); ou seja, dizemos que a natureza, considerada como mero mecanismo, poderia ter-se estruturado de mil outras maneiras sem esbarrar justamente na unidade segundo tal princípio, e que, portanto, é somente fora do conceito da natureza, não nele, que podemos esperar encontrar algum fundamento a priori para essa unidade.

Apesar disso, o julgamento teleológico é, com razão, empregado ao menos problematicamente na investigação da natureza; mas apenas para submetê-la a princípios da observação e da pesquisa por *analogia* com a causalidade segundo fins, sem a pretensão de *explicá-la* desse modo. Esse julgamento pertence, portanto, à faculdade de julgar reflexionante, não à determinante. O conceito de conexões e formas da natureza segundo fins é ao menos *um princípio a mais* para submeter os seus fenômenos a regras ali onde as leis da causalidade segundo o seu mero mecanismo não são suficientes. Pois nós adotamos um fundamento teleológico quando atribuímos ao conceito do objeto, como se ele se encontrasse na natureza (não em nós), causalidade em vista de um objeto, ou antes quando concebemos a possibilidade do objeto por analogia com essa causalidade (do tipo que encontramos em nós) e, portanto, pensamos a natureza como *técnica* em virtude de uma faculdade sua; ao passo que, se não lhe atribuíssemos esse modo de produzir

efeito, teríamos de representar a sua causalidade como mecanismo cego. Se, em contrapartida, submetêssemos a natureza a causas *intencionalmente* atuantes e, portanto, // não baseássemos a teleologia somente em um princípio *regulativo* para o mero *julgamento* dos fenômenos, mas também em um princípio *constitutivo* da *derivação* de seus produtos de suas causas, o conceito de um fim da natureza já não pertenceria à faculdade de julgar reflexionante, mas à determinante; mas nesse caso, de fato, ele já nem sequer pertenceria propriamente à faculdade de julgar (como o conceito de beleza, enquanto finalidade formal subjetiva), mas, como conceito da razão, introduziria na ciência da natureza uma nova causalidade – causalidade esta que, na verdade, extraímos de nós mesmos e atribuímos a outros seres, sem, contudo, querer admitir que são da mesma espécie que nós. 361

// 362

Primeira Seção – Analítica da faculdade de julgar teleológica

§ 62. Da finalidade objetiva que é meramente formal, à diferença da material

Todas as figuras geométricas que são desenhadas segundo um princípio mostram uma finalidade objetiva diversificada e muitas vezes admirada, qual seja, a da aptidão para a solução de muitos problemas segundo um único princípio, e de cada um deles, com efeito, de modos infinitamente diversos. A objetividade é aqui claramente objetiva e intelectual, e não meramente subjetiva e estética. Pois ela exprime a adequação da figura à produção de muitas formas visando diferentes propósitos, e é conhecida através da razão. Mas não é a finalidade que torna o conceito do próprio objeto possível, isto é, ele não é considerado possível apenas em vista desse uso.

Em uma figura tão simples como o círculo reside o fundamento para a solução de uma variedade de problemas, dos quais cada um

exigiria por si só diversos preparativos, ao passo que tal solução emerge como que por si mesma das infindáveis propriedades notáveis dessa figura. Se é preciso, por exemplo, construir um triângulo a partir de uma dada linha de base e do ângulo a ela oposto, a tarefa é indeterminada, isto é, ela pode ser solucionada de modos infinitamente diversos. Mas o círculo engloba todos esses modos como lugar geométrico para todos os triângulos que sejam adequados a essa condição. Ou se duas linhas precisam cortar-se uma à outra de tal modo que o retângulo formado pelos dois segmentos de uma seja igual ao retângulo formado pelos dois segmentos da outra, trata-se de um problema que parece ser de difícil solução. Mas
363 todas as linhas que se cortam no interior de um círculo // cuja circunferência serve de limite a ambas dividem-se por si mesmas nessa proporção. As outras linhas curvas, por seu turno, oferecem outras soluções conformes a fins que não foram pensadas de modo algum na regra que constitui sua construção. Todas as seções cônicas, por si mesmas e em comparação umas com as outras, são ricas em princípios para a solução de uma variedade de problemas possíveis, por mais simples que seja a definição que determina seus princípios. – É uma verdadeira alegria ver o esforço com que os antigos geômetras pesquisavam as propriedades desse tipo de linhas, sem deixar-se perturbar pela pergunta de cabeças limitadas: "Para que serve esse conhecimento?" Por exemplo: eles estudavam as propriedades da parábola sem conhecer a lei da gravidade terrestre, que lhes teria fornecido a aplicação dessas propriedades à trajetória dos corpos pesados (cuja direção pode ser considerada paralela à gravidade em seu movimento); ou as propriedades da elipse sem imaginar que também haveria uma gravidade nos corpos celestes, e sem conhecer a lei que os rege segundo as diferenças de distância em relação ao centro de atração, o que os faz descrever essa linha em livre movimento. Enquanto trabalhavam aqui, sem ter consciência, para a posteridade, eles se deliciavam com uma finalidade na essência das coisas que, no entanto, podiam exibir inteiramente a priori em sua necessidade. Platão, ele mesmo um mestre nessa ciência, foi tomado de um tal entusiasmo por essa constituição originária das coisas – para cuja descoberta podemos dispensar toda a experiência – e pela faculdade mental de extrair a harmonia dos seres do seu princípio suprassensível (ao qual pertencem também as pro-

priedades dos números, com que a mente joga na música) que isso o fez chegar, para além dos conceitos da experiência, a ideias que, segundo lhe parecia, somente poderiam ser explicadas por uma comunidade intelectual com a origem de todos os seres. Não é de admirar-se que ele tenha banido de sua escola aqueles que não conheciam a geometria, acreditando poder deduzir da intuição pura, localizada no interior do espírito humano, aquilo que Anaxágoras concluiu dos objetos empíricos e de sua conexão conforme a fins. Pois é na necessidade daquilo que é conforme a fins, e constituído como se fosse intencionalmente disposto para o nosso uso – parecendo, todavia, pertencer à essência das coisas, independentemente do nosso uso – que reside o fundamento da grande admiração pela natureza, não tanto fora de nós quanto em nossa própria razão; // 364
sendo por isso bem perdoável que essa admiração, por equívoco, possa crescer cada vez mais até tornar-se fanatismo.

Essa finalidade intelectual, porém, mesmo sendo objetiva (e não subjetiva, como a estética), pode muito bem, no que diz respeito à sua possibilidade, ser compreendida – mas somente de maneira geral – como meramente formal (e não real), isto é, como uma finalidade que não precisa que lhe seja dado um fim por fundamento, nem, portanto, uma teleologia. A figura do círculo é uma intuição que foi determinada pelo entendimento segundo um princípio; a unidade desse princípio, que assumo arbitrariamente e, enquanto conceito, coloco como fundamento, aplicado a uma forma da intuição (o espaço) – que, em todo caso, só é encontrada como representação, e aliás a priori em mim –, torna compreensível a unidade de muitas regras resultantes da construção desse conceito, que são conformes a diversos fins possíveis, sem que seja necessário atribuir a essa finalidade um *fim* ou algum outro fundamento. Isso não é o mesmo que acontece quando, em um certo conjunto de *coisas* fora de mim, definido por certos limites – um jardim, por exemplo – eu encontro ordem e regularidade nas árvores, nos canteiros de flores, nos passeios etc., propriedades que não posso esperar deduzir a priori da minha demarcação de um espaço segundo uma regra arbitrária; pois há coisas existentes que têm de ser dadas empiricamente para poderem ser conhecidas, e não uma mera representação em mim determinada segundo um princípio a

priori. Eis porque esta última finalidade (empírica), enquanto *real*, depende do conceito de um fim.

Mas o fundamento da admiração por uma finalidade, ainda que esta seja percebida na essência das coisas (na medida em que seus conceitos podem ser construídos), também pode ser facilmente explicado e mesmo considerado legítimo. As diversas regras cuja unidade (a partir de um princípio) desperta essa admiração são todas sintéticas e não derivam de um conceito do objeto – do círculo, por exemplo – mas exigem que esse objeto seja dado na intuição. Com isso, porém, essa unidade passa a impressão de que suas regras teriam um fundamento empírico externo, diferente de nossa capacidade representativa, e que, portanto, a concordância do objeto com a necessidade de regras que é própria ao entendimento seria contingente e, nessa medida, somente possível através de um fim
365 expressamente orientado nessa direção. // Agora, justamente essa harmonia – na medida em que, apesar de toda essa finalidade, não é conhecida empiricamente, mas a priori – deveria mostrar-nos por si mesma que o espaço, por meio de cuja determinação (através da imaginação, em conformidade com um conceito) o objeto era possível, não é uma propriedade das coisas fora de mim, mas um mero modo de representação em mim, e que, portanto, sou eu que *introduzo a finalidade* na figura que desenho *de acordo com um conceito*, isto é, no meu próprio modo de representar aquilo que me é dado externamente, seja ele o que for em si mesmo; ela não é algo que eu aprenda com este empiricamente e, por conseguinte, não necessito para ela de nenhum fim particular fora de mim, no objeto. Como essa reflexão, no entanto, já exige um uso crítico da razão, não podendo, pois, estar contida no julgamento do objeto segundo suas propriedades, este julgamento me fornece tão somente a união de regras heterogêneas (inclusive no que diz respeito ao que elas têm de diferente entre si) em um princípio, o qual, sem exigir para tal um fundamento particular a priori fora de meus conceitos e, em geral, de minha representação, é reconhecido por mim a priori como verdadeiro. Agora, a *estupefação* é um choque da mente com a incompatibilidade de uma representação, e das regras dadas por ela, com os princípios que já estão no seu próprio fundamento, o que, portanto, levanta uma dúvida quanto a termos visto ou julgado corretamente; ao passo que a *admiração* é uma estupefação

que sempre retorna, independentemente do desaparecimento dessa dúvida. Por conseguinte, a última é um efeito inteiramente natural daquela finalidade observada na essência das coisas (como fenômenos), e não pode também ser repreendida, na medida em que a união daquela forma da intuição sensível (que se chama espaço) com a faculdade dos conceitos (o entendimento) não apenas não é compreensível para nós (por ser assim, e não de outro modo), mas, além disso, amplia a mente, tornando-a como que capaz de pressentir algo fora e além daquelas representações sensíveis, onde, mesmo sendo desconhecido para nós, pode ser encontrado o fundamento daquela concordância. E não temos de fato qualquer necessidade de conhecer este último quando se trata tão somente da finalidade formal de nossas representações a priori; mas o simples fato de ter de olhar nessa direção já suscita admiração pelo objeto que nos força a isso.

Estamos habituados a chamar de *beleza* as referidas propriedades, // tanto das figuras geométricas como dos números, devido à 366
sua finalidade – não esperável pela simplicidade de sua construção – para todos os usos do conhecimento; e falamos, por exemplo, dessa ou daquela propriedade *bela* do círculo, que foi descoberta desse ou daquele modo. Mas o julgamento pelo qual a consideramos bela não é estético; não é um julgamento sem conceito que tornasse perceptível uma mera finalidade *subjetiva* no livre jogo de nossas faculdades cognitivas, mas sim um julgamento intelectual segundo conceitos que dá a conhecer claramente uma finalidade objetiva, isto é, uma aptidão para todos os tipos de fins (infinitamente diversos). Em vez de beleza, deveríamos falar em uma *perfeição relativa* da figura matemática. O nome *beleza intelectual* também não pode, de modo geral, ser legitimamente autorizado; pois, do contrário, ou a palavra "beleza" perderia todo e qualquer significado preciso, ou a satisfação intelectual perderia todo o seu privilégio frente à satisfação sensível. O que poderíamos antes denominar belo é uma *demonstração* de tais propriedades, já que por meio delas o entendimento, como faculdade de conceitos, e a imaginação, como faculdade de exposição daqueles, sentem-se fortalecidos a priori (o que, juntamente com a precisão introduzida pela razão, é chamado de elegância da demonstração); pois ao menos a satisfação, mesmo tendo o seu fundamento em conceitos, é aqui subjetiva, ao passo que a perfeição traz consigo uma satisfação objetiva.

§ 63. Da finalidade relativa da natureza à diferença da finalidade interna

A experiência só conduz nossa faculdade de julgar ao conceito de uma finalidade objetiva e material, isto é, ao conceito de um fim da natureza, quando temos de julgar uma relação entre a causa e o efeito[37] que só nos sentimos capazes de considerar conforme
367 a leis // se colocamos no fundamento da causalidade da causa a ideia do seu efeito como condição de sua possibilidade. Mas isso pode acontecer de duas maneiras: ou quando consideramos o efeito imediatamente como produto artístico, ou quando o consideramos como meio para a arte de outros possíveis seres da natureza, ou seja, ou como fim, ou como meio para o uso conforme a fins de outras causas. A última finalidade se chama utilidade (para seres humanos), ou também conveniência (para todas as demais criaturas), e é meramente relativa; ao passo que a primeira é uma finalidade interna dos seres naturais.

Os rios, por exemplo, carregam consigo todos os tipos de terras que são úteis para o crescimento das plantas, e os depositam ora em terra firma, ora em suas embocaduras. Em muitas costas, a corrente espalha essa lama sobre a terra ou a deposita nas suas margens; e se, sobretudo, os homens ajudam a evitar que o refluxo a leve de novo embora, o solo fértil aumenta e o reino vegetal ganha terreno ali onde antes ficavam peixes e crustáceos. A maior parte das ampliações de terra desse tipo foram feitas pela própria natureza, que segue a fazê-las, ainda que lentamente. – A questão, agora, é se isso deve ser julgado um fim da natureza por ter uma utilidade para os seres humanos; pois para o próprio reino vegetal não se pode considerar, já que tudo o que é ganho pela terra é, em contrapartida, tirado das criaturas marinhas.

Ou, para dar um exemplo da conveniência de certas coisas da natureza como meios para outras criaturas (caso se as pressuponha como meios): nenhum solo é mais favorável aos pinheiros do que

---

37. Como na matemática pura não se pode tratar da existência, mas apenas da possibilidade das coisas, ou seja, da intuição correspondente ao seu conceito, e não, portanto, de causa e efeito, qualquer finalidade nela observada somente pode ser considerada formal, jamais um fim da natureza.

o solo arenoso. E o velho mar, antes de retirar-se da terra, deixou tantos bancos de areia nas nossas regiões ao norte que puderam crescer nesse solo, de resto inútil para outros cultivos, extensas florestas de pinheiros – por cuja irracional erradicação costumamos culpar nossos ancestrais; e aqui se pode perguntar se esse antiquíssimo depósito de camadas de areia foi um fim da natureza em benefício das florestas de pinheiros que assim seriam possíveis. O que é claro é que, se assumimos isso como um fim da natureza, também precisamos assumir como um fim, ainda que apenas relativo, aquela areia para a qual a antiga praia e o recuo do mar foram os meios; pois, na série dos membros subordinados uns aos outros em uma conexão finalística, cada membro intermediário tem de ser considerado um fim // (ainda que não um fim último) para o qual a sua 368
causa mais próxima é o meio. Do mesmo modo, se um dia deveria haver no mundo vacas, ovelhas, cavalos etc., era preciso que houvesse mato na terra; mas também era preciso que houvesse ervas salgadas no deserto, se os camelos deveriam prosperar; e estes e outros animais herbívoros teriam de existir em grande quantidade, se deveria haver lobos, tigres e leões. Portanto, a finalidade objetiva, que se funda na conveniência, não é uma finalidade objetiva das coisas em si mesmas, como se a areia, por si mesma, como efeito de sua causa, o mar, não pudesse ser compreendida sem atribuir um fim a este último, e sem considerar o efeito, a areia, como um produto artístico. Ela é uma finalidade meramente relativa e contingente para a coisa mesma a que é atribuída; e, ainda que, entre os exemplos apresentados, os tipos de erva devam ser julgados, por si mesmos, como produtos organizados da natureza, portanto ricos em arte, em relação aos animais que deles se alimentam ele são considerados mera matéria bruta.

Se o ser humano, no entanto, pela liberdade de sua causalidade, considera as coisas da natureza inteiramente convenientes aos seus frequentemente insensatos propósitos (as penas coloridas dos pássaros para adornar suas roupas, terras coloridas ou sucos de frutas para a maquiagem), ou mesmo aos propósitos racionais (o cavalo para montar, o boi – e em Minorca também o burro e o porco – para arar a terra), também aqui não se pode admitir sequer um fim relativo da natureza (para tais usos). Pois a razão do ser humano consegue dar à natureza uma concordância com as suas

ideias arbitrárias para a qual nem ele mesmo foi predestinado pela natureza. Apenas *se* assumimos que os seres humanos deveriam viver na terra, os meios sem os quais eles não poderiam sobreviver como animais, e mesmo como animais racionais (no menor grau que seja), não poderiam faltar; mas então as coisas da natureza que são indispensáveis para esse propósito têm de ser consideradas como fins da natureza.

Vê-se facilmente aqui que a finalidade externa (conveniência de uma coisa para outra) só poderia ser considerada um fim externo da natureza sob a condição de que a existência da coisa para a qual a outra coisa é direta ou indiretamente conveniente fosse um fim da natureza em si mesmo. Como isso, no entanto, não pode jamais ser estabelecido pela mera observação da natureza, segue-se que a
369 finalidade relativa, // mesmo dando sinais hipotéticos de fins da natureza, não autoriza um juízo teleológico absoluto.

A neve protege as sementes contra a geada em terras frias; ela favorece a sociabilidade humana (pelos trenós); os lapões encontraram aí animais que possibilitam essa sociabilidade (as renas), que conseguem extrair suficiente nutrição de um musgo seco que precisam escavar a neve para encontrar, e que ainda assim se deixam domesticar com facilidade, abandonando voluntariamente a liberdade em que poderiam muito bem conservar-se. Para outros povos que vivem na mesma área gelada o mar contém um rico manancial de animais que, além da nutrição e vestimenta que lhes oferecem, e da madeira que o mar como que lhes entrega boiando para eles construírem suas habitações, ainda lhes fornecem material combustível para aquecer suas cabanas. Eis aí uma admirável conjunção de tantas relações da natureza a um fim; e este fim é o groenlandês, o lapão, o samoieda, o iacuto etc. Mas não se vê por que, afinal, seres humanos têm de viver nesses lugares. Dizer, portanto, que a *razão pela qual* vapores caem do ar em forma de neve, e o mar tem suas correntes que levam a madeira crescida em terras quentes para lá, e animais marinhos recheados de óleo existem, é *porque* a causa que engendra todos esses produtos da natureza tem por fundamento a ideia de uma vantagem para certas pobres criaturas, seria um juízo muito arriscado arbitrário. Pois, mesmo que essas utilidades da natureza não existissem, nós não notaríamos a falta de nada na

adequação das causas naturais a esse estado de coisas; acharíamos antes que sequer exigir tal disposição, e supor na natureza tal fim, seria desmedido e irrefletido (pois, nesse caso, somente a maior incompatibilidade entre os seres humanos poderia tê-los levado a regiões tão inóspitas).

§ 64. Do caráter próprio das coisas como fins da natureza

Para compreender que uma coisa somente seja possível como fim, isto é, que a causalidade de sua origem não deva ser buscada no mecanismo da natureza, mas sim em uma causa cuja capacidade de atuar é determinada por conceitos, // é necessário que a sua 370
forma não seja possível por meras leis naturais, isto é, leis que só podemos conhecer por meio do entendimento aplicado a objetos dos sentidos, mas pressuponha, mesmo para seu conhecimento empírico segundo causa e efeito, conceitos da razão. Uma vez que a razão, que teria de reconhecer em cada forma de um produto natural também a sua necessidade (se quer compreender também as condições ligadas ao seu surgimento), não pode todavia assumir essa necessidade nessa forma dada, a *contingência* desta para ela, no que diz respeito a todas as leis empíricas, é ela própria uma razão para admitir a sua causalidade como se ela somente fosse possível por meio da razão; mas esta, por seu turno, é a faculdade de agir segundo fins (uma vontade); e o objeto, que só é representado como possível a partir dessa faculdade, somente seria representado como possível enquanto fim.

Se alguém percebesse na areia, em uma terra aparentemente desabitada, uma figura geométrica – um hexágono regular, digamos –, sua reflexão, trabalhando com um conceito dela, tomaria consciência da unidade do princípio da sua criação, ainda que obscuramente, através da razão; e, de acordo com esta, não consideraria a areia, o mar ao lado, o vento, ou mesmo os animais com as suas pegadas, que ele reconhece, ou qualquer outra causa não racional, como fundamento de possibilidade de tal figura; pois o acaso de algo coincidir com esse conceito, que só é possível na razão, lhe pareceria tão grande que seria como se não houvesse aí

nenhuma lei da natureza, nem tampouco, portanto, uma causa na natureza operando apenas mecanicamente; como se apenas o conceito de tal objeto – como um conceito que somente a razão pode dar, comparando com ele o objeto – pudesse conter a causalidade para esse efeito; e como se, por conseguinte, este último pudesse ser considerado um fim, e um fim que não é da natureza, ou seja, um produto da *arte* (*vestigium hominis video*).

Para, no entanto, julgar algo que se reconhece como um produto da natureza como sendo ao mesmo tempo um fim, portanto um fim da natureza, já se requer – se não houver aí uma contradição – algo mais. Eu diria provisoriamente que uma coisa existe como fim da natureza *se é causa e efeito por si mesma* (ainda que em duplo
371 sentido); // pois há aí uma causalidade que não pode ser ligada ao mero conceito de uma natureza, sem que seja atribuído um fim a esta, mas que pode, ainda assim, e mesmo sem contradição, ser pensada – ainda que não compreendida. Antes de examiná-la por completo, vamos elucidar a definição dessa ideia de um fim da natureza por meio de um exemplo.

Primeiramente, uma árvore gera outra árvore segundo uma conhecida lei da natureza. Mas a árvore que ela gera é da mesma espécie; e, nesse sentido, ela se gera a si mesma segundo a *espécie* em que ela – por um lado como efeito, por outro como causa – produz-se incessantemente por si mesma e, do mesmo modo, produzindo-se com frequência a si mesma, conserva-se como gênero de maneira permanente.

Em segundo lugar, uma árvore também se gera a si mesma como *indivíduo*. A este tipo de efeito, é verdade, chamamos simplesmente crescimento; mas este deve ser entendido no sentido de que se distingue inteiramente de qualquer outro crescimento em grandeza segundo leis mecânicas, e deve ser considerado equivalente a uma geração, ainda que com outro nome. A matéria que ela acrescenta a si mesma começa a ser elaborada por essa planta com uma qualidade específica e peculiar que não pode ser fornecida pelo mecanismo natural fora dela, e prossegue na sua formação por si mesma através de um material que, na sua composição, é seu próprio produto. Pois, ainda que, no que diz respeito aos elementos

constitutivos que recebe da natureza fora dela, ela deva ser considerada somente uma edução, encontra-se na decomposição e recomposição desse material bruto uma tal originalidade dessa espécie de seres naturais, em termos da sua capacidade de dissociação e formação, que qualquer arte permanece infinitamente longe disso quando tenta reconstituir esses produtos do reino vegetal a partir dos elementos que obtém por decomposição deles, ou mesmo do material que a natureza lhes oferece para a sua nutrição.

Em terceiro lugar, uma parte dessa criatura também se gera a si mesma, no sentido de que a conservação de uma parte depende da conservação da outra, e vice-versa. O olho em uma folha de planta, transplantado no ramo de uma outra, produz em um pé estranho uma planta de sua própria espécie; e o mesmo vale para o enxerto em outro tronco. Assim, pode-se considerar também, na mesma árvore, cada ramo ou folha como simplesmente enxertado ou inoculado, e, portanto, considerar que essa árvore subsiste por si mesma, apenas dependendo e se nutrindo parasitariamente de outra. // Ao mesmo tempo, embora as folhas sejam produto da 372
árvore, esta é também, em contrapartida, conservada por elas; pois o reiterado desfolhamento a mataria, e o seu crescimento depende do efeito das folhas sobre o tronco. Ainda que pertençam às mais admiráveis propriedades das criaturas organizadas, só mencionarei aqui de passagem a ajuda que a natureza dá a si própria quando as criaturas se ferem e a ausência de uma parte necessária à conservação das partes vizinhas é compensada pelas demais partes; e as monstruosidades ou deformações no crescimento, em que certas partes se formam de um modo inteiramente novo devido a carências ou obstáculos, de modo a conservar aquilo que existe e produzir uma criatura anormal.

§ 65. Como fins da natureza, as coisas são seres organizados

Segundo a caracterização apresentada no parágrafo anterior, uma coisa que, como produto da natureza, só deve ao mesmo tempo ser reconhecida como possível enquanto fim da natureza, precisa comportar-se com relação a si mesma, reciprocamente, como causa

e como efeito – um modo algo impróprio e indeterminado de exprimir, que requer uma dedução a partir de um conceito determinado.

A conexão causal, na medida em que só é pensada pelo entendimento, é uma conexão que constitui uma série (de causas e efeitos) sempre descendente; e as próprias coisas que, como efeitos, pressupõem outras coisas como causas, não podem ser ao mesmo tempo, reciprocamente, causas destas. Esta conexão causal é denominada conexão das causas eficientes (*nexus effectivus*). Em contrapartida, no entanto, pode também ser pensada uma conexão causal segundo um conceito da razão (de fins) que, se considerada como uma série, traria consigo uma dependência tanto ascendente como descendente, na qual a coisa que é em um momento caracterizada como efeito também merece, na ascendente, o nome de uma causa daquela coisa de que é o efeito. No âmbito prático (mais especificamente na arte) se encontra facilmente esse tipo de conexão, como, por exemplo, no seguinte caso: a casa é por certo a causa do dinheiro recebido pelo seu aluguel, mas, em sentido inverso, a representação dessa possível renda foi a causa da construção da casa. Esta conexão causal é denominada conexão das causas finais (*nexus finalis*). Poder-se-ia, de maneira talvez mais apropriada, chamar a
373 primeira de conexão das causas reais, // e a última de conexão das causas ideais, pois essa denominação já inclui a ideia de que não pode haver mais do que essas duas espécies de causalidade.

Para uma coisa como fim da natureza se requer *primeiramente* que as partes (no que diz respeito à sua existência e à sua forma) somente sejam possíveis por sua relação com o todo. Pois a própria coisa é um fim e, por conseguinte, está compreendida sob um conceito ou ideia que tem de determinar a priori tudo o que deve estar contido nela. Se uma coisa, porém, só é pensada como possível desse modo, ela é apenas uma obra de arte, isto é, o produto de uma causa racional distinta da sua matéria (as partes) cuja causalidade (na produção e ligação das partes) é determinada pela ideia de um todo assim possível (e não, portanto, através da natureza fora dele).

Se uma coisa deve, porém, como produto da natureza, conter em si mesma e em sua possibilidade interna uma relação a fins, isto é, somente ser possível como fim da natureza e sem a causalidade dos conceitos de seres racionais fora dela, então se requer,

em segundo lugar, que as suas partes se liguem à unidade de um todo em virtude de serem reciprocamente causas e efeitos umas das outras. Pois somente desse modo é possível que, inversamente (reciprocamente), a ideia do todo determine, por seu turno, a forma e ligação de todas as partes – não como causa (pois neste caso a coisa seria um produto da arte), mas como fundamento cognitivo, para aquele que a julga, da unidade sistemática da forma e ligação de todo o diverso contido na matéria dada.

Para um corpo, portanto, que deve ser julgado, em si mesmo e segundo sua possibilidade interna, como fim da natureza, requer-se que as suas partes produzam todas umas às outras reciprocamente, tanto no que diz respeito à sua forma como à sua ligação entre si, e que, assim, produzam por sua própria causalidade o todo cujo conceito, por seu turno (em um ser que possuísse a causalidade segundo conceitos adequada a tal produto), poderia, inversamente, ser considerado a causa desse todo segundo um princípio; e, por conseguinte, a conexão das *causas eficientes* poderia ser considerada ao mesmo tempo o *efeito de causas finais*.

Em tal produto da natureza, cada parte, que existe *graças* a todas as demais, é pensada também como existindo *em função das demais* e do todo, isto é, como instrumento (órgão) – // o que, po- 374
rém, não é suficiente (pois ela também poderia ser instrumento da arte e, assim, somente ser representada como possível enquanto fim em geral); ela deve ser considerada, isto sim, como um órgão *producente* de todas as outras partes (cada parte, portanto, produzindo as demais reciprocamente), do tipo que não pode ser um instrumento da arte, mas apenas da natureza, que fornece todo o material para os instrumentos (mesmo os da arte); e é somente desse modo, e por essa razão, que tal produto pode, como *ser organizado* e que *se organiza a si mesmo*, ser denominado um *fim da natureza*.

Em um relógio, uma parte é o instrumento do movimento da outra, mas uma roda não é a causa eficiente de produção da outra; uma parte existe, de fato, em função da outra, mas não graças à outra. Eis por que a causa que a produz e sua forma também não estão contidas na natureza (dessa matéria), mas fora dela, em um ser que pode efetuar segundo ideias um todo que é possível através de sua causalidade. Eis por que uma roda no relógio não produz a

outra, e um relógio menos ainda outro relógio, de tal maneira que utilizassem para isso outra matéria (organizando-a); eis por que ele não substitui por si mesmo as partes que lhe tenham sido retiradas, nem compensa a falta delas na sua primeira montagem pelo acréscimo de outras, nem se conserta por si mesmo, por assim dizer, quando está estragado; coisas que, no entanto, podemos esperar da natureza organizada. – Um ser organizado não é, portanto, uma mera máquina, já que esta tem apenas força *movente*, ao passo que ele tem força *formativa* – e uma força tal que ele pode comunicar às matérias que não a possuem (organizando-as); uma força, portanto, que se forma e se propaga, e que não pode ser explicada somente pela faculdade motora (o mecanismo).

Diz-se muitíssimo pouco sobre a natureza e sua capacidade nos produtos organizados, quando se chama esta última de *análogo da arte*; pois nesse caso se representa o artista (um ser racional) fora dela. Ela antes se organiza a si mesma, e em cada espécie dos seus produtos organizados, de acordo com um único modelo no todo, mas também com hábeis modificações exigidas pelas circunstâncias para a autopreservação. Chega-se talvez mais perto dessa propriedade imperscrutável quando se a denomina *análogo da vida*; mas então é preciso ou dotar a matéria, enquanto mera matéria, de uma propriedade (o hilozoísmo) que contradiz a sua essência, ou atribuir-lhe um princípio que lhe é estranho como estando *em*
375 *comunidade* com ela (uma alma); // para isso, porém – se esse produto deve ser um produto da natureza –, ou já se pressupõe a matéria organizada como instrumento dessa alma, o que não torna tal produto nem um pouco mais compreensível, ou se faz da alma a artista responsável por essa construção, retirando assim da natureza (corpórea) o produto. A rigor, portanto, a organização da natureza não tem nada de análogo a nenhuma causalidade que conhecemos[38]. A beleza da natureza, sendo atribuída aos objetos

38. De maneira inversa, pode-se lançar luz sobre uma certa conexão – que, em todo caso, também se encontra mais na ideia do que na realidade – através de uma analogia com os referidos fins imediatos da natureza. Assim, no caso da transformação, recentemente empreendida, de um grande povo em um Estado, foi muito e apropriadamente utilizada a palavra "organização" para designar a instituição das magistraturas etc., e mesmo de todo o corpo estatal. Pois nesse todo, evidentemente, nenhum membro deve ser um meio, mas sim ao mesmo tempo fim; e, na medida em que colabora para a possibilidade do todo, deve, por seu turno, ser determinado pela ideia do todo no que diz respeito a seu lugar e sua função.

apenas em referência à reflexão sobre a intuição *externa* deles, portanto apenas em função da forma da superfície, pode, com razão, ser denominada um análogo da arte. Mas a *perfeição interna da natureza*, tal como a possuem as coisas que somente são possíveis como fins da natureza, e que por isso se chamam seres organizados, não pode ser nem concebida nem esclarecida por analogia com alguma faculdade física, isto é, natural, que conheçamos; nem tampouco – dado que nós mesmos pertencemos à natureza no mais amplo sentido – por uma analogia com a arte humana que fosse a mais precisa possível.

O conceito de uma coisa como um fim da natureza em si mesmo não é, portanto, um conceito constitutivo do entendimento ou da razão, mas pode ser um conceito regulativo para a faculdade de julgar reflexionante, para que esta, por meio de uma analogia remota com a nossa causalidade segundo fins, conduza a investigação sobre objetos desse tipo e reflita sobre o seu fundamento supremo; não, é claro, com vistas ao conhecimento da natureza ou desse fundamento originário, mas sim com vistas à faculdade prática da razão em nós, exatamente a mesma que serviu à analogia pela qual considerávamos a causalidade daquela finalidade.

Seres organizados são os únicos na natureza, portanto, que, mesmo quando considerados por si mesmos e sem relação com outras coisas, têm de ser pensados como possíveis apenas enquanto fins da natureza; // e são os primeiros, portanto, a dar realidade 376
objetiva ao conceito de um *fim* que não é prático, mas um fim da própria natureza, fornecendo assim à ciência da natureza o fundamento de uma teleologia, isto é, um modo de julgar os seus objetos segundo um princípio peculiar que, de outro modo, não teríamos nenhuma legitimidade para nela introduzir (pois não podemos compreender a priori a possibilidade desse tipo de causalidade).

§ 66. Do princípio do julgamento sobre a finalidade interna em seres organizados

Este princípio, bem como sua definição, é: *um produto organizado da natureza é aquele em que tudo é fim e, reciprocamente, também meio*. Nada nele é em vão, sem finalidade ou atribuível a um mecanismo cego da natureza.

Quanto ao que o ocasiona, este princípio pode, com efeito, ser derivado da experiência, mais especificamente daquela que é estabelecida metodicamente e se chama observação; quanto, porém, à universalidade e necessidade que enuncia de tal finalidade, ele não pode basear-se apenas em fundamentos empíricos, tendo antes de fundar-se em algum princípio a priori, ainda que meramente regulativo, e situar esses fins exclusivamente na ideia de quem julga, jamais em uma causa eficiente. É por isso que se pode chamar o princípio acima de *máxima* do julgamento da finalidade interna de seres organizados.

É sabido que os anatomistas das plantas e animais, para investigar a sua estrutura e compreender por que e com que fim lhes foram dadas tais partes, tal disposição e combinação das partes, e justamente essa forma interna, admitem como indispensavelmente necessária a máxima de que nada é *em vão* em tal criatura, e assumem como princípio fundamental da doutrina geral da natureza que *nada* acontece *por acaso*. De fato, eles não podem dispensar esse princípio teleológico tão pouco como podem dispensar o princípio físico universal, pois, assim como no abandono deste último não sobraria qualquer experiência, no abandono do primeiro princípio não restaria nenhum fio condutor para a observação de um tipo de coisa natural que concebemos teleologicamente sob o conceito de fim da natureza.

377 // Pois esse conceito conduz a razão a uma ordem de coisas inteiramente distinta de um mero mecanismo da natureza, que aqui não nos será mais suficiente. Uma ideia tem de estar na base da possibilidade do produto da natureza. Uma vez, porém, que essa ideia é uma unidade absoluta da representação, ao passo que a matéria é uma multiplicidade de coisas que não pode fornecer por si mesma uma unidade determinada da composição, então, se aquela unidade da ideia deve servir até como fundamento de determinação a priori de uma lei natural da causalidade dessa forma do composto, o fim da natureza tem de ser estendido a *tudo* que existe em seu produto. Pois, se relacionamos semelhante efeito, no seu *todo*, a um fundamento de determinação suprassensível, para além do mecanismo cego da natureza, temos também de julgá-lo inteiramente segundo esse princípio; e não existe nenhuma razão para supor que

a forma de tal coisa é, mesmo em parte, dependente deste último, pois nesse caso, com a mescla de princípios heterogêneos, não restaria nenhuma regra segura para o julgamento.

É sempre possível que em um corpo animal, por exemplo, muitas partes sejam compreendidas como concreções segundo leis meramente mecânicas (como peles, ossos, cabelos). Mas a causa que proporciona o material adequado para isso, que o modifica, o conforma e o distribui nos lugares apropriados, tem de ser sempre julgada teleologicamente, de tal modo que tudo nele tenha de ser considerado como organizado, e que tudo também seja órgão em uma certa relação com a coisa mesma.

§ 67. Do princípio do julgamento teleológico sobre a natureza em geral como sistema de fins

Sobre a finalidade *externa* das coisas naturais, dissemos acima que ela não fornece uma justificativa suficiente para utilizá-las também como fins da natureza, como fundamentos de explicação de sua existência, nem para utilizar os seus efeitos contingentemente conformes a fins na ideia para explicar a sua existência segundo o princípio das causas finais. Assim, não podemos tomar apressadamente os *rios* por fins da natureza, simplesmente porque favorecem a comunicação entre os povos no interior dos países, ou as *montanhas*, porque contêm as fontes dos rios e a provisão de neve necessária para conservá-los nos períodos de seca, nem tampouco os *declives* de terra que transportam essa água e tornam seca a terra. // 378
Pois, ainda que essa forma da superfície terrestre tenha sido muito necessária para o surgimento e conservação dos reinos vegetal e animal, ela não tem em si mesma nada para cuja possibilidade precisássemos assumir uma causalidade segundo fins. O mesmo vale para as plantas que o ser humano utiliza para atender suas necessidades ou diversão; e para os animais – o camelo, o boi, o cavalo, o cão etc. – que ele pode utilizar tão diversificadamente, em parte na sua alimentação, em parte no seu trabalho, e que na maior parte dos casos não pode sequer dispensar. Quanto às coisas que não se tem qualquer motivo para considerar em si mesmas fins, a relação externa só pode ser julgada conforme a fins hipoteticamente.

Julgar uma coisa como fim da natureza devido à sua forma interna é algo inteiramente distinto de afirmar a existência dessa coisa como um fim da natureza. Para esta última afirmação necessitamos não apenas do conceito de um fim possível, mas do conceito de um propósito final (*scopus*) da natureza, o qual exige uma relação da mesma com algo suprassensível que ultrapassa em muito todo o nosso conhecimento teleológico da natureza; pois o fim da existência da própria natureza tem de ser buscado além da natureza. A forma interna de um simples talo de grama pode provar a sua origem – somente possível segundo a regra dos fins – de maneira suficiente para a nossa faculdade humana de julgamento. Se, porém, nos afastamos desse ponto de vista e visamos apenas o uso que outros seres naturais fazem dela, se deixamos então de considerar a organização interna, visando apenas as relações externas conformes a fins (como a grama é necessária à vaca, e esta ao ser humano, enquanto meios para a sua existência), e se não vemos então por que seria necessário que os seres humanos existissem (o que pode não ser tão fácil de responder, se pensarmos, por exemplo, nos neo-holandeses ou nos habitantes da Terra do Fogo), não chegamos com isso a nenhum fim categórico, mas sim à conclusão de que todas essas relações conformes a fins se baseiam em uma condição que tem de ser situada cada vez mais longe, e que, como incondicionada (a existência de uma coisa como propósito final), reside inteiramente fora da apreciação físico-teleológica do mundo. Mas, nesse caso, tal coisa também não seria um fim da natureza; pois ela (ou sua espécie inteira) não pode ser considerada um produto da natureza.

É somente a matéria, portanto, na medida em que é organizada, que traz necessariamente consigo o conceito de si própria como um fim da natureza, visto que esta sua forma específica é ao mesmo
379 tempo um produto da natureza. // Mas esse conceito conduz então, necessariamente, à ideia da natureza inteira como um sistema segundo a regra dos fins; ideia à qual, por seu turno, tem de estar subordinado todo o mecanismo da natureza segundo princípios da razão (ao menos para assim investigar os fenômenos da natureza). O princípio da razão só pertence a ela subjetivamente, isto é, como máxima que diz que tudo no mundo é bom para algo, que nada é nele em vão; e estamos autorizados, ou mesmo convocados, pelo exemplo que a natureza dá em seus produtos orgânicos, a nada

esperar dela, ou de suas leis, senão aquilo que é inteiramente conforme a fins.

É evidente que este não é um princípio para a faculdade de julgar determinante, mas somente para a reflexiva; que ele é regulativo, e não constitutivo; e que nós só adquirimos assim um fio condutor para considerar as coisas da natureza, em relação a um fundamento de determinação que já está dado, segundo uma nova ordem de leis, e para ampliar o conhecimento da natureza de acordo com um outro princípio, a saber, o das causas finais, sem contudo interferir no princípio do mecanismo de sua causalidade. De resto, não se estabelece com isso, de modo algum, se algo que julgamos segundo esse princípio é um fim *intencional* da natureza – se a grama existe para o boi ou a cabra, ou se estes e as demais coisas da natureza existem para o ser humano. É bom considerar por esse ângulo também as coisas que nos são desagradáveis e em certo sentido repugnantes. Assim, poder-se-ia dizer, por exemplo, que os vermes que atormentam os seres humanos em suas roupas, cabelos ou leitos, são, por uma sábia disposição da natureza, um incentivo à limpeza, que por si já é um importante meio de conservação da saúde. Ou os mosquitos e outros insetos que picam, que tornam os desertos da América tão penosos para os selvagens, são aguilhões da atividade para esses homens inexperientes, levando-os a drenar os pântanos, abrir caminho para a claridade nas densas florestas e, assim, juntamente com o cultivo do solo, a tornar mais saudável o seu ambiente. Mesmo aquilo que parece ao ser humano antinatural em sua organização interna, se tratado desse ponto de vista, fornece uma perspectiva divertida, e por vezes também instrutiva, sobre uma ordem teleológica das coisas – uma perspectiva a que, sem tal princípio, a apreciação meramente física não nos conduziria. Assim como alguns julgam que a tênia é dada ao homem ou ao animal que ela habita para compensar uma certa carência de seus órgãos
vitais, // eu perguntaria se os sonhos (sem os quais nunca há sono, 380
mesmo que só raramente nos lembremos deles) não poderiam ser uma disposição conforme a fins da natureza, na medida em que servem, durante o repouso de todas as forças motoras do corpo, para, graças à imaginação e à intensa atividade desta (que nesse estado chega muitas vezes ao nível do afeto), mover no seu mais íntimo os órgãos internos; e no caso de um estômago saturado, quando essa

movimentação é ainda mais necessária, ela opera normalmente com uma vivacidade ainda maior; de modo que, por conseguinte, sem essa força motora interior e essa agitação cansativa, pelas quais nos queixamos dos sonhos (que, no entanto, talvez sejam um remédio), o sono, mesmo em uma condição saudável, seria por certo uma extinção completa da vida.

Também a beleza da natureza, isto é, a sua concordância com o livre jogo de nossas faculdades cognitivas na apreensão e julgamento de seus fenômenos, pode, do mesmo modo, ser considerada uma finalidade objetiva da natureza em seu todo, como sistema de que o ser humano é um membro; isto se o julgamento teleológico da mesma, através dos fins da natureza que os seres organizados nos fornecem, nos houver autorizado a usar a ideia de um grande sistema dos fins da natureza. Nós podemos considerar como um favor[39] que a natureza nos concedeu a circunstância de ela distribuir tão ricamente, além da utilidade, também a beleza e os atrativos, e por isso tanto amá-la como – devido à sua imensurabilidade – respeitá-la, e nos sentirmos nós mesmos enobrecidos nesse modo de considerá-la – exatamente como se a natureza houvesse instalado e decorado o seu palco majestoso com essa precisa intenção.

Só o que queremos dizer, neste parágrafo, é que, uma vez que tenhamos descoberto na natureza uma faculdade de criar produtos que só podem ser por nós pensados segundo o conceito das causas finais, podemos ir mais longe e julgar que mesmo esses
381 produtos (ou a sua relação, ainda que conforme a fins) // – que não exigem procurar um outro princípio da sua possibilidade para além do mecanismo das causas cegamente eficientes – pertencem todavia a um sistema de fins; pois já a primeira ideia, no que diz respeito ao seu fundamento, nos conduz para além do mundo sensível, na medida em que a unidade do princípio suprassensível tem de ser considerado válido, do mesmo modo, não somente para

39. Na parte estética foi dito que *nós enxergávamos a bela natureza com favor*, tendo uma satisfação inteiramente livre (desinteressada) em sua forma. Pois nesse simples juízo de gosto não se levam em consideração os fins para os quais essas belezas naturais existem: se para despertar em nós um prazer, ou sem qualquer relação a nós como fins. Em um juízo teleológico, porém, também prestamos atenção a essa circunstância, e então podemos enxergar como um *favor da natureza* que ela tenha buscado fomentar a cultura em nós através da disposição de tantas belas figuras.

certas espécies dos seres naturais, mas para o todo da natureza enquanto sistema.

§ 68. Do princípio da teleologia como princípio interno da ciência natural

Os princípios de uma ciência são ou internos a ela, sendo denominados domésticos (*principia domestica*), ou são fundados em conceitos que só podem encontrar o seu lugar fora dela, sendo denominados princípios *estrangeiros* (*peregrina*). Ciências que contêm os últimos têm lemas (*lemmata*) na base de suas doutrinas; ou seja, elas tomam algum conceito emprestado de outra ciência, e com ele um fundamento de organização.

Toda ciência é por si mesma um sistema; e não é suficiente construir algo nela segundo princípios, procedendo assim tecnicamente; é preciso trabalhar também arquitetonicamente com ela, tomando-a como um edifício por si mesmo subsistente, e tratá-la não como um anexo ou parte de outro edifício, mas sim como um todo por si, ainda que depois se possa estabelecer uma passagem dela à outra ou vice-versa.

Se, pois, o conceito de Deus é introduzido na ciência natural e em seu contexto, para tornar concebível a finalidade na natureza, e esta finalidade é depois empregada para provar que um Deus existe, não há em nenhuma das duas ciências qualquer consistência; e um dialelo enganador coloca cada uma delas em insegurança, já que os seus limites se veem embaralhados.

A expressão "fim da natureza" já é suficiente para evitar essa confusão e não misturar a ciência da natureza e a oportunidade de julgar seus objetos *teleologicamente*, por ela fornecida, com a consideração de Deus e, portanto, com uma dedução *teológica*; e não se deve considerar irrelevante quando aquela expressão // 382
é trocada pela de um fim divino na disposição da natureza, ou mesmo quando esta é considerada mais apropriada e mais adequada a uma alma pia, pois no fim se teria de deduzir de um sábio criador do mundo as formas conformes a fins na natureza; sendo antes mais cauteloso e modesto limitarmo-nos à expressão que diz ape-

nas o que sabemos, ou seja, a de um "fim da natureza". Pois, antes que nos perguntemos pela causa da própria natureza, encontramos nela e no curso de seu engendramento os mesmos produtos que são nela engendrados de acordo com conhecidas leis da natureza – leis segundo as quais a ciência da natureza tem de julgar seus objetos e, portanto, procurar nela própria também pela causalidade desses objetos segundo a regra dos fins. Por isso ela não deve ultrapassar seus limites e introduzir em si própria, como um princípio doméstico, aquilo cujo conceito não pode ser adequado a experiência alguma, e que só estamos autorizados a ousar considerar depois de completar a ciência da natureza.

Propriedades da natureza que podem ser demonstradas a priori e, portanto, ter sua possibilidade compreendida a partir de princípios universais, sem qualquer auxílio da experiência, não podem de modo algum – pois, ainda que tragam consigo uma finalidade técnica, são absolutamente necessários – ser contados como parte da teleologia da natureza enquanto um método que pertencesse à física para resolver suas questões. Por mais curiosa e admirável que possa parecer-nos a união, em um único princípio, de diferentes regras aparentemente independentes umas das outras, as analogias aritméticas e geométricas, bem como as leis mecânicas universais, não têm qualquer pretensão de ser fundamentos teleológicos de explicação na física; e, ainda que elas mereçam ser levadas em consideração na teoria universal da finalidade das coisas da natureza em geral, esta pertence contudo a outro âmbito, a saber, o da metafísica, e não constitui um princípio interno da ciência da natureza. Do mesmo modo, no caso das leis empíricas dos fins naturais em seres organizados é não apenas permitido, mas mesmo inevitável, empregar o *modo de julgar* teleológico como princípio da doutrina natural em vista de uma classe particular dos seus objetos.

Para que a física permaneça então em seus limites, ela deixa inteiramente de lado a questão sobre se os fins da natureza são *intencionais* ou *inintencionais*; pois isso seria imiscuir-se em uma
383 atividade alheia (qual seja, a da metafísica). // Basta que existam objetos que só podem ser *explicados* segundo leis naturais – as quais somente podemos pensar sob a ideia dos fins como princípio – e que apenas desse modo são também, no que diz respeito à

sua forma interna, objetos *cognoscíveis* internamente. De modo, pois, a não levantar a mínima suspeita de pretender-se misturar aos fundamentos de nosso conhecimento algo que não pertence à física, ou seja, uma causa sobrenatural, fala-se da natureza, na teleologia, como se a finalidade fosse nela intencional, mas de tal modo que essa intenção é atribuída à natureza, isto é, à matéria; pretende-se mostrar com isso (pois não pode haver aqui nenhum mal-entendido, já que ninguém irá, por conta própria, atribuir à matéria inanimada uma intenção no sentido próprio da palavra) que essa palavra somente significa, aqui, um princípio da faculdade de julgar reflexionante, não da determinante, e, portanto, não deve introduzir nenhum fundamento peculiar da causalidade, mas sim um outro modo de investigação, de uso exclusivo da razão, que é diferente daquele que se pauta pelas leis mecânicas, servindo para compensar a insuficiência deste último, inclusive na investigação empírica de todas as leis particulares da natureza. Por isso é inteiramente correto na teleologia, na medida em que esta se refere à física, falar em sabedoria, economia, providência, benevolência da natureza, sem com isso fazer dela um ser inteligível (pois isto seria absurdo); mas também sem a audácia de querer colocar sobre ela um outro ser inteligível como seu arquiteto, pois isto seria desmesurado[40]; o que se quer aí é apenas designar um tipo de causalidade da natureza, segundo uma analogia com a nossa causalidade no uso técnico da razão, de modo a ter em vista a regra segundo a qual certos produtos da natureza devem ser investigados.

Por que, no entanto, a teleologia não costuma constituir uma parte própria da ciência teórica da natureza, sendo antes referida à teologia como sua propedêutica ou transição? // Isto acontece 384
para manter o estudo da natureza segundo o seu próprio mecanismo atrelado àquilo que podemos submeter à nossa observação ou experimentos, de tal modo que possamos produzi-lo por nós mesmos como a natureza, ou ao menos à semelhança das suas leis;

---

40. A palavra alemã *vermessen* ("desmesurado") é uma palavra boa e plena de significado. Um juízo em que nos esquecemos de avaliar a medida de nossas forças (do entendimento) pode soar por vezes bastante modesto, mas trazer grandes pretensões e ser muito desmesurado. A maioria dos juízos em que buscamos enaltecer a sabedoria divina é desse tipo, já que neles se colocam nos trabalhos de criação e conservação intenções que, na verdade, prestam homenagem à própria sabedoria de quem desenvolve esse raciocínio.

pois só compreendemos inteiramente aquilo que podemos fazer e produzir nós mesmos segundo conceitos. Mas a organização, como fim interno da natureza, ultrapassa infinitamente toda e qualquer faculdade de produzir uma apresentação semelhante pela arte; e, no que diz respeito às disposições externas da natureza que são tidas como conformes a fins (por exemplo, os ventos, a chuva etc.), a física certamente considera o seu mecanismo, mas não pode apresentar de modo algum a sua relação a fins, na medida em que esta deva ser uma condição necessariamente pertencente à causa, pois esta necessidade da conexão concerne exclusivamente à ligação de nossos conceitos, e não à constituição das coisas.

385 //

Segunda Seção – Dialética da faculdade de julgar teleológica

§ 69. O que é uma antinomia da faculdade de julgar

A faculdade de julgar *determinante* não tem, por si mesma, princípios que fundem *conceitos de objetos*. Ela não é autonomia, pois apenas *subsume* sob dadas leis ou conceitos como princípios. Justamente por isso, também não está exposta a qualquer perigo de sua própria antinomia ou de conflito de seus princípios. Assim, a faculdade de julgar transcendental, que continha as condições para subsumir sob categorias, não era por si mesma nomotética, mas apenas indicava as condições da intuição sensível sob as quais pode ser dada realidade (aplicação) a um dado conceito como lei do entendimento – algo em que ela jamais podia cair em desacordo consigo própria (ao menos segundo princípios).

Mas a faculdade de julgar *reflexionante* deve subsumir sob uma lei que ainda não foi dada e que, portanto, é na verdade um princípio da reflexão sobre objetos para os quais nos falta inteiramente, do ponto de vista objetivo, uma lei ou um conceito do objeto que fosse suficiente para os casos que se apresentem. Agora, como não pode ser admitido nenhum uso das faculdades de conhecimento sem

princípios, a faculdade de julgar reflexionante tem de servir em tais casos como princípio para si própria; um princípio que, não sendo objetivo e não podendo oferecer um fundamento para o conhecimento do objeto que fosse suficiente para o nosso propósito, deve servir como princípio meramente subjetivo para o uso conforme a fins das faculdades de conhecimento, ou seja, para refletir sobre uma espécie de objetos. Em relação a tais casos, portanto, a faculdade de julgar reflexionante tem as suas máximas, e aliás necessárias em vista do conhecimento das leis naturais na experiência, // para chegar por 386
meio delas a conceitos, mesmo que estes sejam conceitos da razão, caso estes sejam absolutamente necessários para simplesmente conhecer a natureza segundo suas leis empíricas. – Agora, entre essas máximas necessárias da faculdade de julgar reflexionante pode acontecer um conflito, portanto uma antinomia, na qual se funda uma dialética que, se cada uma das máximas conflitantes entre si tem seu fundamento na natureza das faculdades de conhecimento, pode ser denominada uma dialética natural e uma ilusão inevitável, que tem de ser desvelada e solucionada na crítica para não nos enganar.

§ 70. Apresentação dessa antinomia

Quando tem de lidar com a natureza como conjunto dos objetos dos sentidos externos, a razão pode basear-se em leis que o entendimento em parte prescreve ele próprio à natureza, a priori, e em parte pode estender ao infinito através das determinações empíricas que aparecem na experiência. Para a aplicação do primeiro tipo de leis, a saber, as leis *universais* da natureza em geral, a faculdade de julgar não precisa de nenhum princípio particular da reflexão; pois ela é aí determinante, já que um princípio objetivo lhe é dado pelo entendimento. No que diz respeito às leis particulares, porém, de que só tomamos conhecimento por meio da experiência, pode haver entre elas uma tão grande diversidade e heterogeneidade que a faculdade de julgar tem de servir de princípio a si mesma, mesmo que para procurar também nos fenômenos da natureza por uma lei e descobri-la – na medida em que precisa dessa lei como fio condutor, se quiser ao menos esperar por um conhecimento concatenado da experiência segundo uma legalidade da natureza, ou

387 seja, sua unidade segundo leis empíricas. // Agora, nessa unidade contingente das leis particulares pode acontecer de a faculdade de julgar, em sua reflexão, partir de duas máximas, das quais uma lhe é oferecida pelo simples entendimento a priori, ao passo que a outra é proporcionada por experiências particulares que colocam a razão em cena para conduzir o julgamento da natureza corpórea e de suas leis. Ocorre então que esses dois tipos de máximas parecem não poder coexistir bem, instaurando-se assim uma dialética que confunde a faculdade de julgar quanto ao princípio de sua reflexão.

A primeira máxima dessa dialética é a *tese*: toda geração de coisas materiais e de suas formas tem ser julgada como sendo possível segundo leis meramente mecânicas.

A segunda máxima é a *antítese*: alguns produtos da natureza material não podem ser julgados como possíveis segundo leis meramente mecânicas (seu julgamento requer uma lei inteiramente diversa da causalidade, a saber, a das causas finais).

Caso esses princípios regulativos para a investigação fossem convertidos em princípios constitutivos da possibilidade dos próprios objetos, as máximas se exprimiriam assim:

Tese: toda geração de coisas materiais é possível segundo leis meramente mecânicas.

Antítese: a geração de algumas dessas coisas não é possível segundo leis meramente mecânicas.

Nessa última qualidade, como princípios objetivos para a faculdade de julgar determinante, elas se contradiriam e, portanto, uma das teses seria necessariamente falsa; isso seria então uma antinomia, mas não da faculdade de julgar, e sim um conflito na atividade legislativa da razão. Mas a razão não pode provar nem um nem outro desses princípios, pois não podemos ter um princípio a priori determinante da possibilidade das coisas segundo leis empíricas da natureza.

Em contrapartida, no que diz respeito à máxima apresentadas primeiramente, de uma faculdade de julgar reflexionante, ela não contém de fato qualquer contradição. Pois se digo que preciso *julgar*, quanto à sua possibilidade, todos os acontecimentos na na-

tureza material, portanto também todas as formas como seus produtos, segundo leis meramente mecânicas, não estou dizendo com isso que *eles somente são possíveis desse modo* (excluído qualquer outro tipo de causalidade); isso pretende indicar apenas que *devo* sempre refletir sobre eles *segundo o princípio* do mero mecanismo da natureza e, portanto, explorar este último tanto quanto eu possa, pois sem colocá-lo no fundamento da investigação não pode haver qualquer conhecimento verdadeiro da natureza. E isso não impede que se adote a segunda máxima quando for o caso de investigar algumas formas da natureza (e mesmo, em função destas, a natureza como um todo) // segundo um princípio – 388
qual seja, o princípio das causas finais – e refletir sobre elas, o que é inteiramente diferente da explicação segundo o mecanismo da natureza. Pois a reflexão segundo a primeira máxima não é suprimida com isso, sendo antes comandado segui-la até onde for possível; também não é dito aí que essas formas não seriam possíveis segundo o mecanismo da natureza. Só se afirma que a *razão humana*, ao segui-la e procedendo desse modo, jamais descobrirá o mínimo fundamento daquilo que constitui a especificidade de um fim natural, ainda que possa por certo descobrir outros conhecimentos sobre as leis naturais; ficando assim indeterminado se no próprio fundamento íntimo da natureza, por nós desconhecido, a ligação físico-mecânica e a ligação final não poderiam interconectar-se nas mesmas coisas segundo um único princípio; ocorre que a nossa razão não está em condições de uni-las em um tal princípio, e a faculdade de julgar, portanto, como reflexionante (baseada em um fundamento subjetivo), e não como determinante (seguindo um princípio objetivo da possibilidade das coisas em si), é forçada a pensar, para certas formas da natureza, um outro princípio – que não o do mecanismo natural – como fundamento de sua possibilidade.

§ 71. Preparação para a solução da antinomia acima

Não podemos provar de modo algum a impossibilidade da geração dos produtos organizados da natureza pelo mero mecanismo da natureza, pois não podemos compreender no seu fundamento

mais íntimo a infinita diversidade das leis naturais particulares, que para nós são contingentes (pois só podem ser conhecidas empiricamente), e, portanto, não podemos absolutamente atingir o princípio interno e completamente suficiente de uma natureza (que reside no suprassensível). Saber, pois, se a faculdade produtiva da natureza não serviria tão bem para aquilo que julgamos formado e conectado segundo a ideia de fins quanto serve para aquilo que acreditamos demandar apenas o maquinário da natureza; e se no fundamento das coisas como fins verdadeiros da natureza (tal como precisamos necessariamente julgá-los) há de fato uma espécie inteiramente diversa de causalidade originária, que não pode de modo algum estar contida na natureza material ou em seu substrato in-
389 teligível, ou seja, um entendimento arquitetônico: // quanto a isso a nossa razão, muito estreitamente limitada no que diz respeito ao conceito de causalidade, não pode dar absolutamente nenhuma informação. – Mas é igualmente indubitável que, relativamente à nossa faculdade de conhecimento, o mero mecanismo da natureza não pode fornecer qualquer fundamento de explicação para a geração de seres organizados. *Para a faculdade de julgar reflexionante,* portanto, é inteiramente correto o princípio de pensar, para a tão evidente conexão das coisas segundo causas finais, uma causalidade distinta do mecanismo, a saber, uma causa (inteligente) do mundo agindo segundo fins – por mais apressado e indemonstrável que isso seja *para a faculdade de julgar determinante*. No primeiro caso, esse princípio é uma simples máxima da faculdade de julgar na qual o conceito daquela causalidade é uma mera ideia à qual não se tenta atribuir qualquer realidade, sendo antes utilizada como fio condutor da reflexão, a qual, por seu turno, permanece sempre aberta para todos os fundamentos mecânicos de explicação e não se deixa levar para fora do mundo sensível; no segundo caso, ele seria um princípio objetivo, prescrito pela razão, e ao qual a faculdade de julgar teria de submeter-se de maneira determinante, mas saindo com isso do mundo sensível, perdendo-se no transcendente e se deixando talvez conduzir ao erro.

Toda aparência de uma antinomia entre as máximas do modo de explicação propriamente físico (mecânico) e do teleológico (técnico) se baseia, portanto, no seguinte: que um princípio da faculdade de julgar reflexionante seja confundido com um princípio da

faculdade de julgar determinante, e a autonomia da primeira (que vale apenas subjetivamente para o nosso uso da razão em vista das leis particulares da experiência) seja confundida com a heteronomia da última, que tem de conduzir-se de acordo com as leis dadas pelo entendimento (universais ou particulares).

§ 72. Dos vários sistemas sobre a finalidade da natureza

Até hoje ninguém colocou em dúvida a correção do princípio de que sobre certas coisas da natureza (seres organizados) e sua possibilidade se deve julgar segundo o conceito das causas finais, mesmo que apenas quando, para tomar conhecimento de sua constituição pela observação, necessitamos de um *fio condutor*, sem avançar para a investigação de sua origem primeira. // A pergunta 390
só pode ser, portanto, se esse princípio é apenas subjetivamente válido, ou seja, é uma mera máxima de nossa faculdade de julgar, ou se é um princípio objetivo da natureza, segundo o qual pertenceria a esta, além do seu mecanismo (segundo meras leis do movimento), também um outro tipo de causalidade, a saber, a das causas finais, abaixo das quais aquelas (as forças motoras) seriam apenas causas intermediárias.

Poderíamos, é verdade, deixar inteiramente indefinida e sem solução essa pergunta ou tarefa especulativa; pois, se estamos satisfeitos com a especulação nos limites do mero conhecimento da natureza, temos naquelas máximas o suficiente para, até onde alcancem as forças humanas, estudar a natureza e investigar os seus mais ocultos segredos. Seria por certo, pois, um pressentimento da razão, ou como que um sinal dado a nós pela natureza, que através daquele conceito de causas finais nós poderíamos lançar-nos para além da natureza, e conectá-la ela mesma no ponto mais alto na série das causas, quando abandonássemos a investigação da natureza (mesmo sem ter ido muito longe nesta), ou ao menos a deixássemos de lado por um tempo, e tentássemos antes descobrir aonde nos conduz esse elemento estranho na ciência da natureza, qual seja, o conceito de fins da natureza.

E aqui aquela máxima, que há pouco não era contestada, tem de transformar-se em um problema que abre um vasto campo para

disputas: se a conexão de fins na natureza prova um tipo particular de causalidade nesta; ou se, considerada em si mesma e segundo princípios objetivos, ela não seria antes idêntica ao mecanismo da natureza, ou baseada em um mesmo e único fundamento; aqui, porém, uma vez que em vários produtos da natureza este fundamento costuma estar muito profundamente oculto para nossa investigação, nós procuramos atribuí-lo a natureza em analogia com um princípio subjetivo, a saber, o da arte, isto é, da causalidade segundo ideias – um expediente que é bem-sucedido em muitos casos, em outros parece falhar, mas nunca nos autoriza a introduzir na ciência da natureza um tipo particular de efeito, distinto da causalidade segundo leis meramente mecânicas da própria natureza. Na medida em que denominamos técnica ao procedimento (causalidade) da natureza, devido à semelhança a fins que encontramos em seus produtos, vamos dividi-la em técnica *intencional* (*technica intentionalis*) e *inintencional* (*technica naturalis*). A primeira deve significar
391 // que a faculdade produtiva da natureza segundo causas finais tem de ser considerada uma espécie particular de causalidade; a segunda, que ela é no fundo inteiramente idêntica ao mecanismo da natureza, e a concordância fortuita com os nossos conceitos de arte e suas regras é, como uma condição meramente subjetiva para julgar a natureza, equivocadamente interpretada como uma espécie particular de geração natural.

Se agora falamos dos sistemas de explicação da natureza em relação às causas finais, deve-se notar bem que todos eles disputam entre si dogmaticamente, isto é, quanto aos princípios objetivos da possibilidade das coisas, seja por causas eficientes intencionais ou meramente inintencionais, mas não quanto às máximas subjetivas para simplesmente julgar sobre as causas de tais produtos conformes a fins; sendo que neste último caso os princípios *disparatados* ainda poderiam ser unidos, ao passo que no primeiro os princípios, *contraditoriamente contrapostos,* suprimem um ao outro e não podem coexistir.

Em relação à técnica da natureza, isto é, de sua força produtiva segundo a regra dos fins, os sistemas são de dois tipos: do *idealismo* ou do *realismo* dos fins da natureza. O primeiro é a afirmação de que toda finalidade da natureza é *inintencional*; o segundo, de que uma certa finalidade da natureza (nos seres organizados) é

intencional, do que se pode também deduzir, como uma hipótese, a consequência de que a técnica da natureza, também no que diz respeito a todos os produtos desta em relação ao seu todo, é intencional, isto é, um fim.

1) O *idealismo* da finalidade (penso sempre aqui na objetiva) é, pois, ou o da *casualidade*, ou o da *fatalidade* da determinação da natureza na foram conforme a fins de seus produtos. O primeiro princípio diz respeito à relação da matéria com o fundamento físico de sua forma, ou seja, as leis do movimento; o segundo, ao fundamento *hiperfísico* da matéria e da natureza como um todo. O sistema da *casualidade*, que é atribuído a Epicuro ou Demócrito, é tão evidentemente absurdo, se tomado literalmente, que não deve deter-nos aqui; em contrapartida, o sistema da fatalidade (do qual Spinoza é considerado o criador, embora, ao que tudo indica, ele seja muito mais antigo), que apela a algo suprassensível - não alcançável, pois, pela nossa compreensão -, não é tão fácil de refutar, já que o seu conceito do ser originário não pode ser compreendido. Mas ao menos é claro que a ligação final no mundo // tem de ser 392
assumida nesse sistema como inintencional (já que ela é derivada de um ser originário, mas não do seu entendimento, nem, portanto, de uma intenção sua, mas sim da necessidade de sua natureza e da unidade do mundo dela originada), de modo que o fatalismo da finalidade é ao mesmo tempo um idealismo da finalidade.

2) O *realismo* da finalidade da natureza é também ou *físico*, ou *hiperfísico*. O primeiro funda os fins da natureza no *analogon* de uma faculdade que age segundo intenções, ou seja, *a vida da matéria* (nela própria, ou mesmo por meio de um princípio interno animador, uma alma do mundo), e se denomina *hilozoísmo*. O segundo os deriva de um fundamento originário do todo do mundo, como um ser inteligente produtor (originariamente vivo), e se denomina *teísmo*[41].

---

41. Vê-se a partir disso que na maior parte das coisas especulativas da razão pura, no que diz respeito às afirmações dogmáticas, as escolas filosóficas normalmente já buscaram todas as soluções possíveis para uma certa questão. Assim, com relação à finalidade da natureza já se tentou ora a *matéria inanimada* ou um *Deus inanimado*, ora uma *matéria viva* ou mesmo um *Deus vivo*. A nós, se for necessário, nada resta senão nos afastarmos de todas essas *afirmações objetivas* e apenas avaliarmos nosso juízo, em relação a nossas faculdades de conhecimento, de modo a fornecer ao seu princípio se não uma validade dogmática, ao menos a validade de uma máxima que seja suficiente para o uso seguro da razão.

§ 73. Nenhum dos sistemas acima realiza o que pretende

O que querem todos esses sistemas? Querem explicar os nossos juízos teleológicos sobre a natureza e se põem assim a trabalhar, de tal modo que uma parte nega verdade a esses juízos, explicando-os como um idealismo da natureza (representada como arte), ao passo que outra parte os reconhece como verdadeiros e promete estabelecer a possibilidade de uma natureza segundo a ideia das causas finais.

1) Os sistemas que defendem o idealismo das causas finais na natureza admitem realmente, por um lado, uma causalidade segundo leis do movimento no princípio da natureza (através da qual as coisas da natureza existem conformemente a fins), mas eles lhe
393 negam a *intencionalidade*, isto é, // que ela fosse destinada a esta sua produção conforme a fins, ou, em outras palavras, que um fim fosse a causa. Essa é a explicação de Epicuro, segundo a qual a diferença de uma técnica da natureza em relação à mera mecânica é inteiramente negada, e o cego acaso é assumido como fundamento de explicação não apenas para a concordância dos produtos gerados com os nossos conceitos de fins, portanto para a técnica, mas mesmo para a determinação das causas dessa geração segundo leis do movimento, portanto para a sua mecânica; de modo que nada é assim explicado, nem mesmo a ilusão em nosso juízo teleológico, e o suposto idealismo deste não é demonstrado.

De outro lado, Spinoza quer dispensar-nos de qualquer interrogação sobre o fundamento da possibilidade dos fins da natureza, e tirar toda realidade desta ideia, na medida em que não os vê como produtos, mas sim como acidentes inerentes a um ser originário, não atribuindo a este ser, enquanto substrato dessas coisas naturais, qualquer causalidade em relação a estas, mas apenas subsistência; e, ainda que assegure assim às formas naturais (devido à necessidade incondicional desse ser, juntamente com todas as coisas naturais como acidentes a ele inerentes) a unidade do fundamento que é requerida para toda finalidade, ele lhe retira ao mesmo tempo a sua contingência, sem a qual nenhuma *unidade de fins* pode ser pensada, eliminando com isso todo elemento *intencional*, do mesmo modo como elimina todo entendimento do fundamento originário das coisas naturais.

Mas o espinosismo não realiza o que pretende. Ele pretende fornecer um fundamento de explicação da conexão de fins (que ele não nega) das coisas da natureza, e indica somente a unidade do sujeito a que elas são inerentes. Mas mesmo que se lhe conceda esse modo de existir para os seres do mundo, essa unidade ontológica ainda não é por isso uma *unidade de fins*, nem permite compreender esta última. A unidade de fins é uma espécie inteiramente particular de unidade, que não se segue de modo algum da conexão das coisas (seres do mundo) em um sujeito (o ser originário), mas antes traz sempre consigo a relação a uma *causa* originária dotada de entendimento e, mesmo que todas essas coisas fossem unidas em um sujeito simples, não se apresentaria jamais uma relação a um fim – a menos que elas fossem concebidas primeiramente como *efeitos* internos da substância como uma *causa*, e esta, em segundo lugar, fosse concebida como uma causa *por meio do seu entendimento*. Sem essas condições formais, toda unidade é mera necessidade natural, e, se é ainda assim atribuída a coisas que representamos como externas umas às outras, // uma necessidade natural cega. 394
Caso se queira, porém, denominar finalidade da natureza àquilo que as escolas chamam de perfeição das coisas (em relação ao seu próprio ser), pela qual cada coisa tem em si tudo o que é necessário para ser esta coisa e não outra, isso é um jogo infantil com palavras em lugar de conceitos. Pois se todas as coisas têm de ser pensadas como fins, de modo que ser uma coisa e ser um fim se equivalem, então não há nada, no fundo, que mereça ser representado particularmente como um fim.

A partir disso se vê bem que Spinoza, ao reduzir nossos conceitos sobre o que é conforme a fins na natureza à consciência de nós mesmos em um ser que a tudo abarca, e buscar aquela forma somente na unidade deste último, devia ter por intenção afirmar não o realismo, mas apenas o idealismo da finalidade da natureza, e não podia contudo levar a cabo essa intenção, já que a mera representação da unidade do substrato não pode jamais produzir a ideia de uma finalidade, mesmo que esta fosse inintencional.

2) Os que não apenas afirmam o *realismo dos fins naturais*, mas pretendem elucidá-lo, acreditam poder compreender, ao menos no que diz respeito à sua possibilidade, uma espécie particular de

causalidade, a saber, a de causas eficientes intencionais; do contrário, eles não poderiam empreender a tentativa de elucidá-las. Afinal, para que uma hipótese – mesmo a mais ousada – seja autorizada, é preciso ao menos que a *possibilidade* daquilo que se assume como fundamento seja *certa*, e que ao seu conceito possa ser assegurada realidade objetiva.

Mas a possibilidade de uma matéria viva (cujo conceito contém uma contradição, já que a ausência de vida, *inertia*, constitui a característica mais essencial da matéria) não pode sequer ser pensada; quando muito, a possibilidade de uma matéria animada, e da natureza inteira como um animal, pode ser utilizada apenas, em caso de necessidade (em favor de uma hipótese da finalidade na natureza em grande escala), na medida em que ela nos seja revelada na experiência, na organização da natureza em pequena escala, mas jamais compreendida a priori no que diz respeito à sua possibilidade. É preciso que haja um círculo na explicação, portanto, caso se queira derivar a finalidade da natureza nos seres organizados da vida da matéria, e esta vida, por seu turno, só possa ser conhecida nos
395 seres organizados, // de modo que o conceito de sua possibilidade não pode ser formado sem essa experiência. Assim, o hilozoísmo não cumpre o que promete.

O *teísmo*, por fim, tampouco consegue fundar dogmaticamente a possibilidade dos fins da natureza como uma chave para a teleologia, ainda que ele tenha, entre todos os fundamentos de explicação desses fins, a vantagem de, através de um entendimento que atribui ao ser originário, livrar do idealismo a finalidade da natureza e introduzir uma causalidade intencional para a sua geração.

Pois, para poder legitimamente, de alguma maneira, situar o fundamento da unidade de fins da matéria além da natureza, teria de ser primeiramente provada, de maneira suficiente para a faculdade de julgar determinante, a impossibilidade da unidade de fins na matéria pelo mero mecanismo desta. O máximo que podemos afirmar, porém, é que, em função da constituição e dos limites de nossas faculdades de conhecimento (já que não podemos compreender o fundamento primeiro e íntimo nem mesmo desse mecanismo), não devemos de modo algum procurar por um princípio de determinadas relações finais na matéria, não nos restando

outro modo de julgar a geração dos seus produtos enquanto fins naturais senão por meio de um entendimento supremo como causa do mundo. Mas este só é um fundamento para a faculdade de julgar reflexionante, não para a determinante, e não pode justificar de modo algum uma afirmação objetiva.

§ 74. A causa da impossibilidade de tratar dogmaticamente o conceito de uma técnica da natureza é a inexplicabilidade de um fim da natureza

Procedemos dogmaticamente com um conceito (mesmo que ele devesse ser empiricamente limitado) quando o consideramos contido sob um outro conceito do objeto, que constitui um princípio da razão, e o determinamos de acordo com esse conceito. Por outro lado, procedemos criticamente com ele quando o consideramos em relação às nossas faculdades de conhecimento, portanto às condições subjetivas para pensá-lo, sem tentar decidir algo sobre o seu objeto. O procedimento dogmático com um conceito é aquele, portanto, que convém à faculdade de julgar determinante, e o procedimento crítico é aquele que convém à reflexionante.

// Agora, o conceito de uma coisa como fim da natureza é 396
um conceito que subsume a natureza sob uma causalidade que só é pensável pela razão, com o objetivo de julgar segundo esse princípio o que é dado do objeto na experiência. Para, no entanto, utilizá-lo dogmaticamente com a faculdade de julgar determinante, teríamos de estar primeiramente assegurados da realidade objetiva desse conceito, pois do contrário não poderíamos subsumir uma coisa da natureza sob ele. Mas, ainda que o conceito de uma coisa como fim da natureza seja empiricamente limitado, isto é, somente seja possível sob certas condições dadas na experiência, ele não pode ser abstraído desta última, sendo antes um conceito que só é possível segundo um princípio da razão no julgamento do objeto. Como um tal princípio, portanto, ele não pode, de modo algum, ser compreendido segundo sua realidade objetiva (isto é, como se um objeto fosse possível em conformidade com ele) ou fundado dogmaticamente; e não sabemos se ele é um mero conceito raciocinante e objetivamente vazio (*conceptus ratiocinans*) ou um conceito da

razão, capaz de fundar um conhecimento e confirmado pela razão (*conceptus ratiocinatus*). Assim, ele não pode ser tratado dogmaticamente pela faculdade de julgar determinante, isto é, não apenas não se pode estabelecer se coisas da natureza, consideradas como fins naturais, requerem para a sua geração uma causalidade de um tipo inteiramente particular (a causalidade segundo fins), mas não se pode sequer perguntar sobre isso, pois o conceito de um fim da natureza não pode ser demonstrado pela razão no que diz respeito à sua realidade objetiva (isto é, ele não é constitutivo para a faculdade de julgar determinante, mas meramente refutativo para a reflexionante).

Que ele não seja constitutivo, porém, é evidente pelo fato de, como conceito de um *produto da natureza*, compreender em si a necessidade natural e, ao mesmo tempo, uma contingência da forma do objeto (em relação a meras leis da natureza) na mesmíssima coisa; por conseguinte, se não deve haver aqui nenhuma contradição, ele tem de conter um fundamento para a possibilidade da coisa na natureza, mas também um fundamento da possibilidade dessa natureza mesma e de suas relações a algo que não é natureza empiricamente cognoscível (suprassensível), portanto absolutamente incognoscível para nós, para, caso se queira estabelecer a sua possibilidade, ser julgado segundo uma outra espécie de causalidade que não a do mecanismo natural. Como, pois, o conceito de uma coisa como fim da natureza é excessivo para a faculdade de julgar determinante, então, se o objeto é considerado pela razão (ainda que ele possa ser imanente para a faculdade de julgar reflexionante
397 // no que diz respeito aos objetos da experiência) e, portanto, não se lhe pode fornecer realidade objetiva para juízos determinantes, torna-se aqui compreensível como todos os sistemas que se possam sequer esboçar para o tratamento dogmático do conceito de fins da natureza, e da natureza como um todo concatenado através de causas finais, não podem decidir nada sobre nada, nem afirmando nem negando objetivamente; pois, se coisas são subsumidas sob um conceito que é meramente problemático, os predicados delas (como, por exemplo, se o fim da natureza que pensamos para a geração das coisas é intencional ou inintencional) têm de fornecer justamente esses juízos (problemáticos) sobre o objeto, sejam eles afirmativos ou negativos, já que não sabemos se estamos julgando

sobre algo ou sobre nada. O conceito de uma causalidade por fins (a arte) certamente possui realidade objetiva, do mesmo modo como o de uma causalidade segundo o mecanismo da natureza. Mas o conceito de uma causalidade da natureza segundo a regra dos fins, e ainda mais o de um ser que não pode ser-nos dado na experiência, ou seja, de um fundamento originário da natureza, ainda que possa ser pensado sem contradição, não serve todavia para afirmações dogmáticas; pois, uma vez que ele não pode ser derivado da natureza, nem é requerido para a possibilidade desta, nada pode assegurar-lhe a sua realidade objetiva. Mesmo que isto acontecesse, porém, como poderia eu ainda contar coisas que são definitivamente tomadas como produtos da arte divina entre os produtos da natureza, cuja incapacidade para produzir tais coisas segundo suas próprias leis era justamente o que tornava necessário apelar a uma causa diferente dela?

§ 75. O conceito de uma finalidade objetiva da natureza é um princípio da crítica da razão para a faculdade de julgar reflexionante

É algo inteiramente diverso se digo que a geração de certas coisas da natureza, ou mesmo da natureza como um todo, só é possível através de uma causa que é determinada ao agir por intenções, ou se digo que, *devido à constituição própria de minhas faculdades de conhecimento,* // não posso julgar sobre a possibi- 398
lidade dessas coisas e a sua geração a não ser que pense em uma causa para elas que opera por intenções, portanto em um ser que é produtivo segundo a analogia com a causalidade de um entendimento. No primeiro caso, pretendo estabelecer algo sobre o objeto e sou obrigado a demonstrar a realidade objetiva de um conceito que assumi; no segundo, a razão determina apenas o uso de minhas faculdades de conhecimento de maneira adequada às suas propriedades e às condições essenciais tanto de seu alcance como de seus limites. O primeiro princípio, portanto, é um princípio *objetivo* para a faculdade de julgar determinante; o segundo, um princípio *subjetivo* somente para a faculdade de julgar reflexionante, portanto uma máxima que a razão lhe prescreve.

Para nós, com efeito, é indispensável submeter a natureza ao conceito de uma intenção se queremos simplesmente investigá-la, por meio de uma observação continuada, em seus produtos organizados; e este conceito já é, portanto, uma máxima absolutamente necessária para o uso empírico de nossa razão. É evidente que, uma vez assumido e considerado seguro esse fio condutor para o estudo da natureza, temos de ao menos tentar usar a referida máxima da faculdade de julgar também para o todo da natureza, já que por meio dela podem ser encontradas muitas outras leis da natureza – que de outro modo, devido à limitação de nossa compreensão da essência do seu mecanismo, permaneceriam ocultas. Em relação a este último uso, porém, essa máxima da faculdade de julgar, embora certamente útil, não é indispensável, pois a natureza não nos é dada, em seu todo, como organizada (no sentido estrito da palavra, acima apresentado). No que diz respeito aos seus produtos, em contrapartida, que só podem ser julgados como tendo sido formados intencionalmente desse modo, e não de outro, essa máxima é essencialmente necessária para obter mesmo que seja um conhecimento empírico de sua constituição interna; pois é impossível sequer pensá-los como seres organizados sem vincular a isso o pensamento de uma geração intencional.

Agora, o conceito de uma coisa cuja existência ou forma concebemos como possível sob a condição de um fim é inseparavelmente ligado ao conceito de uma contingência da mesma coisa (segundo leis naturais). Por isso as coisas da natureza que só consideramos possíveis como fins constituem a melhor prova da contingência do
399 todo do mundo, e são a única demonstração válida, // tanto para o entendimento comum como para os filósofos, de que ele depende e tem sua origem em um ser existente fora do mundo e certamente (devido a essa forma conforme a fins) inteligente; de modo que a teleologia não consegue concluir as suas investigações de maneira definitiva a não ser na teologia.

Mas o que prova, no fim das contas, a mais completa teologia? Ela prova, por exemplo, que tal ser inteligente existe? Não. Ela prova apenas que, devido à constituição de nossas faculdades de conhecimento, portanto na conexão da experiência com os princípios supremos da razão, não podemos absolutamente formar um

conceito da possibilidade de tal mundo a não ser concebendo uma
causa suprema dele, *atuando intencionalmente*. Objetivamente,
portanto, não podemos demonstrar a proposição: "Existe um ser
originário inteligente". Só podemos fazê-lo subjetivamente, para o
uso de nossa faculdade de julgar em sua reflexão sobre os fins na
natureza, que não podem ser pensados segundo outro princípio
que não o de uma causalidade intencional de uma causa suprema.

Se quiséssemos demonstrar dogmaticamente a proposição su-
prema, a partir de fundamentos teleológicos, nos veríamos enreda-
dos em dificuldades das quais não poderíamos escapar. Pois essas
inferências teriam de estar baseadas na seguinte proposição: "os
seres organizados no mundo somente são possíveis através de uma
causa atuando intencionalmente". E teríamos de estar dispostos a
assumir que, por somente poder investigar essas coisas sob a ideia
dos fins em sua conexão causal, e somente poder conhecer esta úl-
tima segundo a sua legalidade, nós também estaríamos autorizados
a pressupor que isso é uma condição necessária a todo ser pensante
e cognoscente e, portanto, inerente ao objeto, e não apenas ao su-
jeito. Mas com essa afirmação não chegamos a lugar nenhum. Pois,
uma vez que não *observamos* propriamente os fins na natureza
como intencionais, mas apenas *pensamos* esse conceito, na reflexão
sobre os seus produtos, como um fio condutor da faculdade de jul-
gar, eles não nos são dados pelo objeto. Para nós é mesmo impossí-
vel, a priori, justificar a admissão desse conceito no que diz respeito
à sua realidade objetiva. Só o que nos resta, portanto, é uma pro-
posição tranquilizadora baseada apenas em condições subjetivas, a
saber, as de nossa faculdade de julgar reflexionante, adequada às
nossas faculdades de conhecimento; uma proposição que, se expres-
sa como objetiva e dogmaticamente válida, seria assim: "existe um
Deus"; // mas para nós, seres humanos, só é permitida a seguinte 400
fórmula limitada: "não podemos pensar ou explicar a finalidade,
que tem de ser posta na base até mesmo de nosso conhecimento da
possibilidade interna de muitas coisas naturais, de nenhum outro
modo senão concebendo a ela e ao mundo como um produto de
uma causa inteligente (um Deus)".

Agora, se essa proposição, fundada em uma máxima incontor-
nável e necessária de nossa faculdade de julgar, é perfeitamente

suficiente para todo uso de nossa razão – tanto especulativo como prático – em todos os propósitos *humanos*, eu gostaria de saber o que perdemos de tão importante por não podermos prová-la válida também para seres superiores, ou seja, a partir de fundamentos objetivos puros (que infelizmente ultrapassam a nossa razão). É inteiramente certo que não podemos, segundo meros princípios mecânicos da natureza, conhecer suficientemente os seres organizados e sua possibilidade interna, muito menos explicá-los; e tão certo, com efeito que se pode dizer sem hesitação que é absurdo para seres humanos sequer conceber esse projeto, ou esperar que possa surgir um Newton capaz de explicar a geração de um talo de grama que seja segundo leis naturais que nenhuma intenção tenha ordenado; é preciso antes negar esse saber aos seres humanos. Que na própria natureza, contudo, se pudéssemos chegar ao seu princípio especificando as suas leis universais que conhecemos, não *possa* ocultar-se uma razão suficiente da possibilidade de seres organizados, sem que haja uma intenção por trás da sua geração (no seu próprio mecanismo, portanto), isto seria novamente um juízo desmesurado da nossa parte; pois de onde poderíamos tirar esse saber? Probabilidades não cabem aqui de modo algum, quando se trata de juízos da razão pura. – Com relação à questão, portanto, sobre se um ser que age segundo intenções está no fundamento, como causa do mundo (portanto como criador), daquilo que com razão denominamos fins da natureza, nós não podemos absolutamente julgar objetivamente, seja de modo afirmativo, seja de modo negativo; a única coisa certa é que, se devemos ao menos julgar segundo aquilo que nos é permitido compreender por meio da nossa própria natureza (segundo as condições e limites de nossa razão), não podemos colocar outra coisa no fundamento da possibilidade desses fins da natureza senão um ser inteligente – a única coisa conforme à máxima de nossa faculdade de julgar reflexionante, portanto a um fundamento subjetivo,
401 // mas absolutamente intrínseco à espécie humana.

§ 76. Observação

Esta consideração, que por certo mereceria um desenvolvimento detalhado na filosofia transcendental, será introduzida aqui de

maneira meramente episódica, a título de esclarecimento (e não como prova do que foi aqui apresentado).

A razão é uma faculdade dos princípios e, em sua mais extrema exigência, vai até o incondicionado; ao passo que o entendimento, em contrapartida, está sempre apenas a serviço dela, sob uma certa condição que tem de ser dada. Sem conceitos do entendimento, contudo, aos quais tem de ser dada realidade objetiva, a razão não pode, de modo algum, julgar objetivamente (sinteticamente), e não contém para si, como razão teórica, quaisquer princípios constitutivos, mas apenas princípios regulativos. Logo se percebe que, onde o entendimento não pode prosseguir, a razão se torna excessiva, manifestando-se em ideias certamente bem embasadas (como princípios regulativos), mas não em conceitos objetivamente válidos; o entendimento, porém, que não pode acompanhar seus passos, mas seria necessário para dar validade aos objetos, limita a validade dessas ideias da razão somente ao sujeito (mas de maneira universal, a todos dessa espécie), ou seja, ele a limita à condição de que, segundo a natureza de nossa faculdade (humana) de conhecimento, ou mesmo segundo o conceito que *podemos formar* para nós de um ser racional finito, não poderíamos nem deveríamos pensar de outro modo – sem afirmar, contudo, que o fundamento de tal juízo resida no objeto. Vamos apresentar exemplos que, embora muito importantes e também difíceis para serem aqui impostos de uma vez ao leitor, como proposições demonstradas, podem oferecer-lhe material para reflexão e servir para esclarecer aquilo que é aqui nossa verdadeira preocupação.

É incontornavelmente necessário ao entendimento humano distinguir entre a possibilidade e a realidade das coisas. A razão disso reside no sujeito e na natureza de suas faculdades cognitivas. Pois, se para o exercício destas não houvesse duas partes inteiramente heterogêneas, o entendimento para conceitos e a intuição sensível para objetos a eles correspondentes, não haveria essa distinção // 402
(entre o possível e o real). Se, com efeito, o nosso entendimento fosse intuitivo, ele não teria outros objetos senão o real. Conceitos (que só dizem respeito à possibilidade de um objeto) e intuições sensíveis (que nos dão algo sem por isso permitir conhecê-lo como objeto) desapareceriam ambos. Agora, toda a nossa distinção entre

o meramente possível e o real se baseia no fato de que o primeiro significa apenas a posição da representação de uma coisa em relação ao nosso conceito e, em geral, à faculdade de pensar, ao passo que o último significa a posição da coisa em si mesma (fora desse conceito). Logo, a distinção entre coisas possíveis e coisas reais é uma distinção que vale apenas subjetivamente para o entendimento humano, já que, com efeito, nós sempre podemos ter no pensamento algo que não existe, ou representar-nos algo como dado mesmo sem ter ainda um conceito disso. Assim, que as coisas são possíveis sem ser reais, e que, portanto, da mera possibilidade não se pode concluir nada sobre a realidade, são duas proposições que valem de maneira inteiramente correta para a razão humana, sem por isso provar que essa distinção resida nas próprias coisas. Pois que isto não possa seguir-se daquilo, e que, portanto, essas proposições sejam certamente válidas para os objetos na medida em que a nossa faculdade de conhecimento, enquanto sensivelmente condicionada, também se ocupa com objetos dos sentidos, mas não para as coisas em geral, isto se torna evidente pela exigência incessante da razão de assumir como incondicional e necessariamente existente algo (o fundamento originário) em que a possibilidade e a realidade não mais devem ser distinguidas, e para cuja ideia o nosso entendimento não tem absolutamente nenhum conceito, isto é, não tem como descobrir um modo pelo qual devesse representar-se tal coisa e seu modo de existir. Pois, quando ele *a pensa* (ele pode pensá-la como quiser), ela só é representada como possível. Se ele é consciente dela como dado na intuição, ela é real, sem que ele tenha de pensar nada quanto à possibilidade. Eis por que o conceito de um ser absolutamente necessário, embora por certo uma ideia indispensável da razão, é um conceito problemático inatingível pelo entendimento humano. Ele vale, em todo caso, para o uso de nossas faculdades de conhecimento segundo a constituição que lhes é própria, mas não, portanto, para o objeto e (por isso) para todo ser cognoscente, pois não posso pressupor em todos os seres cognoscentes o pensamento e a intuição como duas condições distintas do exercício de suas faculdades de conhecer,
403 ou seja, a possibilidade e a realidade das coisas. // Para um entendimento em que essa distinção não entrasse, valeria o seguinte: todos os objetos que conheço *são*; e a possibilidade de alguns que

não existissem, isto é, a sua contingência caso existam, bem como, portanto, a necessidade que dela se diferenciaria, não poderiam entrar de modo algum na representação de um tal ser. Mas o que torna tão difícil para o entendimento acompanhar aqui com seus conceitos a razão é tão somente o fato de que, sendo entendimento humano, é para ele excessivo (isto é, impossível em virtude das condições subjetivas de seu conhecimento) aquilo que a razão assume como um princípio que seria inerente ao objeto. Aqui, portanto, vale sempre a máxima de que pensemos todos os objetos, ali onde conhecê-los ultrapasse a faculdade do entendimento, segundo as condições subjetivas, e necessariamente inerentes à nossa (isto é, humana) natureza, do exercício de nossas faculdades; e se os juízos emitidos desse modo (como não poderia deixar de ser no caso dos conceitos transcendentes) não podem ser princípios constitutivos, que determinassem o objeto tal como ele é constituído, eles permanecerão todavia princípios regulativos, imanentes e seguros em seu uso, e adequados à intenção humana.

Assim como, ao considerar a natureza do ponto de vista teórico, a razão tem de admitir a ideia de uma necessidade incondicionada de seu fundamento originário, ao considerá-la do ponto de vista prático ela tem de pressupor sua própria causalidade incondicionada (em relação à natureza), isto é, a liberdade, na medida em que é consciente de seu comando moral. Agora, como aqui a necessidade objetiva da ação, enquanto dever, contrapõe-se àquela que ela teria, enquanto acontecimento, se seu fundamento estivesse na natureza e não na liberdade (isto é, na causalidade da razão), e como a ação absolutamente necessária em termos morais é considerada inteiramente contingente do ponto de vista físico (isto é, aquilo que *deveria* necessariamente acontecer com frequência não ocorre), então é evidente que decorre apenas da constituição subjetiva de nossa faculdade prática que as leis morais tenham de ser representadas como comandos (e as ações a elas conformes como deveres), e que a razão não expresse essa necessidade por meio de um *ser* (acontecer), mas sim de um dever-ser – o que não seria o caso se a razão fosse considerada sem a sensibilidade (enquanto condição subjetiva de sua aplicação a objetos da natureza) e segundo a sua causalidade, ou seja, como causa em um mundo inteligível inteiramente concorde com a lei moral, // no qual não haveria diferença entre dever 404

e fazer, entre uma lei prática a respeito daquilo que é possível por nosso meio e uma lei teórica a respeito daquilo que é efetivo por nosso meio. E ainda que um mundo inteligível, em que tudo fosse efetivo pelo simples fato de ser possível (como algo bom), e mesmo a liberdade, como sua condição formal, sejam para nós um conceito excessivo, que não serve como princípio constitutivo para determinar um objeto e sua realidade objetiva, a liberdade serve todavia, segundo a constituição de nossa natureza (em parte sensível) e nossa faculdade, para nós e para todos os seres racionais que estejam ligados ao mundo sensível (na medida em que possamos pensá-los a partir da constituição de nossa razão), como um *princípio regulativo* universal que não determina objetivamente a constituição da liberdade como forma da causalidade, mas transforma as regras das ações segundo tal ideia – com uma validade que não é menor do que se isso realmente acontecesse – em comandos para todos.

Do mesmo modo, pode-se também admitir, no que diz respeito ao caso que temos diante de nós, que não encontraríamos uma diferença entre o mecanismo da natureza e a sua técnica, isto é, uma conexão final nela, se o nosso entendimento não fosse do tipo que tem de ir do universal ao particular, impedindo assim a faculdade de julgar de encontrar uma finalidade no que diz respeito ao particular e, portanto, de emitir um juízo determinante, sem ter uma lei universal sob a qual pudesse subsumi-lo. Agora, como o particular, enquanto tal, contém algo de contingente em relação ao universal, e a razão, no entanto, exige unidade, portanto legalidade, na conexão de leis particulares da natureza (uma legalidade do contingente que se chama finalidade), e como a derivação das leis particulares a partir das universais, no que diz respeito ao que elas contêm em si de contingente, não pode ser feita a priori por determinação do conceito do objeto, então o conceito da finalidade da natureza em seus produtos será um conceito necessário para a faculdade humana de julgar no que diz respeito à natureza, embora não seja adequado para a determinação do próprio objeto; será, portanto, um princípio subjetivo da razão para a faculdade de julgar que, como um princípio regulativo (não constitutivo) para a nossa faculdade humana de julgar, vale tão necessariamente como se fosse um princípio objetivo.

§ 77. Da propriedade do entendimento humano pela qual o conceito de um fim da natureza se torna possível para nós

Apresentamos na observação acima propriedades da nossa faculdade de conhecimento (mesmo da faculdade superior) que somos facilmente levados a transferir, como predicados objetivos, às coisas mesmas; mas elas dizem respeito a ideias às quais nenhum objeto dado na experiência pode ser adequado, e que só poderiam servir então como princípios regulativos no prosseguimento da última. É realmente isso o que se passa com o conceito de um fim da natureza no que diz respeito à causa da possibilidade de tal predicado, a qual só pode residir na ideia; mas a consequência a ela conforme (o produto mesmo) é dada na natureza, e o conceito de uma causalidade desta última, como um ser que age segundo fins, parece transformar a ideia de um fim da natureza em um princípio constitutivo do próprio fim – e nisso ela tem algo que a distingue de todas as outras ideias.

Esse elemento distintivo consiste todavia no seguinte: que a referida ideia não é um princípio da razão para o entendimento, mas sim para a faculdade de julgar; ela é tão somente, portanto, a aplicação de um entendimento em geral a possíveis objetos da experiência – e isso quando o juízo não pode ser determinante, mas apenas reflexionante, ou seja, quando o objeto é dado na experiência, mas não se pode, de modo algum, *julgá-lo* em conformidade com a ideia *de maneira determinante* (para não falar de maneira inteiramente adequada), mas apenas refletir sobre ele.

Trata-se, portanto, de uma propriedade de nosso (humano) entendimento no que diz respeito à faculdade de julgar, na reflexão desta última sobre coisas da natureza. Se é assim, porém, tem de haver aqui, como um fundamento, a ideia de um outro entendimento, diverso do humano (assim como na *Crítica da razão pura* precisávamos ter em mente uma outra intuição possível, se a nossa devia ser considerada como uma espécie particular de intuição, a saber,

aquela para a qual os objetos só valem como fenômenos), de modo
que possamos dizer que certos produtos da natureza *têm de ser*, de-
vido à peculiar constituição de nosso entendimento, *considerados*
por nós como intencionalmente gerados, no que diz respeito à sua
possibilidade, como fins, sem exigir-se por isso que haja efetivamen-
406 te uma causa particular // cujo fundamento de determinação seja
a representação de um fim; sem, portanto, excluir a possibilidade de
que um outro entendimento (superior), diverso do humano, possa
encontrar o fundamento de possibilidade de tais produtos da na-
tureza também no mecanismo da natureza, isto é, em uma ligação
causal para a qual não tem de ser admitido exclusivamente um
entendimento como causa.

Trata-se aqui, portanto, do comportamento do *nosso* entendimento face à faculdade de julgar, ou seja, buscamos aí uma certa contingência na constituição do nosso entendimento para sublinhá-la como sua propriedade, distinguindo-o de outros entendimentos possíveis.

Essa contingência se encontra de maneira inteiramente natural no *particular* que a faculdade de julgar tem de subsumir sob o *universal* dos conceitos do entendimento; pois pelo universal do *nosso* (humano) entendimento o particular não é determinado; e ele é contingente na variedade de modos pelos quais as diferentes coisa aparecem à nossa percepção, mesmo coincidindo em uma característica comum. Nosso entendimento é uma faculdade dos conceitos, isto é, um entendimento discursivo para o qual, evidentemente, têm de ser contingentes a variedade e a diversidade do particular que lhe pode ser dado na natureza e subsumido sob seus conceitos. Como, no entanto, a intuição também pertence ao conhecimento, e a faculdade de uma *espontaneidade integral da intuição* seria uma faculdade de conhecimento distinta e inteiramente independente da sensibilidade, ou seja, um entendimento no sentido mais geral da palavra, pode-se também conceber um entendimento *intuitivo* (negativamente, ou seja, meramente como não discursivo) que não vai do universal ao particular e, assim, ao individual (por meio de conceitos), e para o qual não é encontrada aquela contingência da concordância da natureza em seus produtos, segundo leis *particulares* para o entendimento, que torna tão

difícil para o nosso entendimento reduzir o diverso da natureza à unidade do conhecimento; uma atividade que o nosso entendimento só consegue realizar através da concordância, que é muito contingente, entre as características da natureza e a nossa faculdade dos conceitos – uma concordância de que, no entanto, um entendimento intuitivo não precisaria.

Nosso entendimento tem, portanto, isso de próprio para a faculdade de julgar: que no conhecimento através dele o particular não é determinado pelo universal, não podendo, portanto, ser derivado exclusivamente deste último; ainda assim, porém, esse particular deve, na diversidade da natureza, // concordar com o universal 407
(através de conceitos e leis), de modo a poder ser subsumido sob este – uma concordância que tem de ser muito contingente nessas circunstâncias, e não pode ter um princípio determinado para a faculdade de julgar.

Para, pois, poder ao menos pensar a possibilidade de tal concordância das coisas da natureza com a faculdade de julgar (que representamos como contingente, portanto como somente possível por meio de um fim direcionado a isso), temos de pensar ao mesmo tempo um outro entendimento, em relação ao qual possamos – antes mesmo de atribuir-lhe qualquer fim – representar como *necessária* aquela concordância das leis da natureza com a nossa faculdade de julgar que, para o nosso entendimento, só é concebível por meio da conexão dos fins.

Nosso entendimento tem, com efeito, a propriedade de que, em seu conhecimento – por exemplo, da causa de um produto –, tem de ir do *analiticamente universal* (de conceitos) ao particular (da intuição empírica dada); no que, portanto, ele nada determina quanto à diversidade do último, tendo antes de esperar essa determinação, para a faculdade de julgar, da subsunção da intuição empírica (se o objeto é um produto da natureza) sob o conceito. Agora, nós também podemos representar-nos um entendimento que, por não ser discursivo como o nosso, mas intuitivo, vai do *sinteticamente universal* (da intuição de um todo enquanto tal) ao particular, isto é, do todo às partes; de modo que ele e sua representação do todo não contêm em si a *contingência* da conexão das partes (para tornar possível uma forma determinada do todo) de que ne-

cessita o nosso entendimento, que tem de avançar das partes, como fundamentos universalmente concebidos, para diferente formas possíveis a serem, como consequências, sob eles subsumidas. Devido à constituição do nosso entendimento, um todo real da natureza, em contrapartida, só pode ser considerado o efeito das forças motoras concorrentes das partes. Se quisermos, pois, representar não a possibilidade do todo como dependente das partes, como é apropriado ao nosso entendimento discursivo, mas a possibilidade das partes (no que diz respeito à sua constituição e conexão) como dependente do todo, conforme a medida do entendimento intuitivo (arquetípico), isso não pode acontecer, devido justamente à mesma propriedade de nosso entendimento, de tal modo que o todo contenha o fundamento de possibilidade da conexão das partes (o que seria contraditório no modo discursivo de conhecimento), mas
408 somente de tal modo que // a *representação* de um todo contenha o fundamento de possibilidade de sua forma e a conexão das partes a ele pertencentes. Como, no entanto, o todo seria então um efeito (*produto*) cuja *representação* é considerada a *causa* de sua possibilidade, mas o produto de uma causa cujo fundamento de determinação é tão somente a representação de seu efeito se chama um fim, segue-se daí que é uma mera consequência da constituição particular de nosso entendimento o fato de nos representarmos produtos da natureza como somente possíveis segundo uma outra espécie de causalidade que não a das leis naturais da matéria, ou seja, segundo a causalidade dos fins e das causas finais, e o fato de esse princípio não dizer respeito à possibilidade de tais coisas elas mesmas (mesmo consideradas como fenômenos), segundo esse modo de geração, mas apenas ao julgamento que nosso entendimento pode fazer delas. O que nos permite compreender ao mesmo tempo por que não nos satisfazemos por muito tempo, no conhecimento da natureza, com uma explicação dos seus produtos através da causalidade segundo fins: porque, com efeito, só conseguimos julgar a geração da natureza, nesse conhecimento, em conformidade com a nossa faculdade de julgá-la, isto é, com a nossa faculdade de julgar reflexionante, e não com as coisas mesmas, tal como seria o caso na faculdade de julgar determinante. E não é sequer necessário, aqui, provar que tal *intellectus archetypus* é possível, mas apenas que, em contraposição ao nosso entendimento discursivo, que necessita

de imagens (*intellectus ectypus*), e à contingência de tal constituição, somos conduzidos a essa ideia (de um *intellectus archetypus*); e também que esta última não contém qualquer contradição.

Se, pois, consideramos um todo da matéria, no que diz respeito à sua forma, como um produto das partes, de suas forças e de sua faculdade de conectar-se por si mesmas (incluídas aqui outras matérias que se juntem a elas), representamo-nos assim um modo mecânico de geração dessas partes. Mas deste último não surge o conceito de um fim, cuja possibilidade interna pressupõe necessariamente a ideia de um todo do qual dependem a própria constituição e modo de agir das partes – que é, todavia, como temos de representar um corpo organizado. Disso não se segue, porém, como foi agora demonstrado, que a geração mecânica de tal corpo seja impossível; pois isso equivaleria a dizer que é impossível (isto é, contraditório) *para todo entendimento* conceber tal unidade na conexão do diverso sem que a ideia dessa unidade seja ao mesmo tempo a sua causa geradora, isto é, sem uma produção intencional. // Isso ocorreria de fato, em todo caso, se estivéssemos autoriza- 409
dos a considerar seres materiais como coisas em si mesmas. Pois nesse caso a unidade que constitui o fundamento de possibilidade das formações naturais seria simplesmente a unidade do espaço, o qual não é, contudo, um fundamento real das gerações, mas apenas a sua condição formal; muito embora ele tenha alguma semelhança com o fundamento real que buscamos, já que nenhuma parte pode ser nele determinada sem relação com o todo (cuja representação, portanto, serve de fundamento à possibilidade das partes). Como, no entanto, é ao menos possível considerar o mundo material como mero fenômeno, e pensar, como substrato, algo como coisa em si mesma (a qual não é fenômeno), atribuindo a esta, contudo, uma intuição intelectual correspondente (mesmo que não a nossa), haveria então, ainda que para nós incognoscível, um fundamento real suprassensível para a natureza, à qual nós mesmos pertencemos e na qual, portanto, consideraríamos aquilo que é nela necessário como objeto dos sentidos segundo leis mecânicas, mas, ao mesmo tempo, consideraríamos segundo leis teleológicas, na natureza como objeto da razão (o todo da natureza como sistema), a concordância e a unidade das leis particulares e das formas a elas correspondentes (que temos de julgar contingentes segundo as leis

mecânicas), e as julgaríamos segundo dois tipos de princípios, sem que o modo de explicação mecânico seja excluído pelo teleológico, como se eles contradissessem um ao outro.

Isso permite compreender também algo que de outro modo se poderia levemente suspeitar, mas dificilmente afirmar com segurança ou demonstrar: que, com efeito, o princípio de uma derivação mecânica de produtos naturais conformes a fins pode coexistir com o princípio teleológico, mas não pode, de modo algum, tornar este último dispensável; ou seja, em uma coisa que temos de julgar como fim natural (um ser organizado) pode-se procurar por todas as leis da geração mecânica, conhecidas ou ainda por descobrir, e ainda esperar legitimamente obter um bom resultado, mas jamais ver-se dispensado de remeter a um fundamento da geração inteiramente diverso, a saber, a causalidade por meio de fins, no que diz respeito à possibilidade de tal produto; e nenhuma razão humana (e mesmo nenhuma razão finita, que fosse semelhante à nossa quanto à qualidade, mas a ultrapassasse em muito quanto ao grau) pode, em absoluto, esperar entender a geração – mesmo de um pequeno talo de grama – a partir de causas meramente
410 mecânicas. Pois, // se a conexão teleológica das causas e efeitos é inteiramente indispensável para a faculdade de julgar no que diz respeito à possibilidade de tal objeto, mesmo que seja somente para estudá-lo sob o fio condutor da experiência; e se para objetos externos, enquanto fenômenos, não se pode encontrar um fundamento suficiente que se refira a fins, sendo antes necessário procurar esse fundamento, que também reside na natureza, somente no substrato suprassensível desta última, do qual estamos privados de ter qualquer discernimento, então nos é absolutamente impossível extrair da própria natureza fundamentos explicativos para conexões finais, e é necessário, dada a constituição da faculdade de conhecimento humana, procurar pelo fundamento supremo dessas conexões em um entendimento originário como causa do mundo.

§ 78. Da união do princípio do mecanismo universal da matéria com o princípio teleológico na técnica da natureza

É infinitamente importante para a razão não abandonar o mecanismo da natureza nas suas produções, e não negligenciá-lo na

explicação destas últimas; pois sem ele não se pode alcançar qualquer discernimento da natureza das coisas. Se nos é concedido que um arquiteto supremo criou imediatamente as formas da natureza, tal como elas existem desde sempre, ou predeterminou aquelas que em seu curso se formam continuamente segundo o mesmo modelo, nosso conhecimento da natureza não é minimamente ampliado com isso; pois nada conhecemos sobre o modo de agir desse ser, ou sobre as suas ideias que devem conter os princípios de possibilidade dos seres naturais, e não podemos explicar a natureza a partir dele, de cima para baixo (a priori). Se, no entanto, partindo das formas dos objetos da experiência, portanto de baixo para cima (a posteriori) – porque acreditamos encontrar uma finalidade nesses objetos –, quiséssemos remeter-nos, para explicá-los, a uma causa atuando segundo fins, nossa explicação seria inteiramente tautológica, e a razão seria enganada com palavras; sem falar que ali onde incorremos em excessos com esse modo de explicação, onde o conhecimento da natureza não pode seguir-nos, a razão é seduzida pelo entusiasmo poético – o mesmo do qual ela deveria, como sua principal destinação, proteger-nos.

// Por outro lado, é uma máxima igualmente necessária da razão não negligenciar o princípio dos fins nos produtos da natureza; 411
pois, ainda que não nos torne mais compreensível o modo de surgimento desses produtos, ele é um princípio heurístico para investigar as leis particulares da natureza, mesmo em se supondo que não se queira utilizá-lo para explicar segundo ele a própria natureza, já que, embora esta apresente de maneira evidente uma unidade intencional de fins, continuamos a denominá-los simplesmente fins da natureza, isto é, não buscamos o seu fundamento de possibilidade para além da natureza. Como, no entanto, acaba por colocar-se em questão essa possibilidade, é igualmente necessário conceber para esta uma espécie particular de causalidade que não se encontra na natureza, assim como o mecanismo das causas naturais tem a sua, na medida em que, para a receptividade de formas variadas e diversas daquelas de que a matéria é capaz (segundo esse mecanismo), tem de ser acrescentada a espontaneidade de uma causa (que, portanto, não pode ser matéria) sem a qual não se poderia dar nenhum fundamento a essas formas. Antes de dar esse passo, é verdade, a razão tem de proceder cautelosamente, e não tentar explicar como

teleológica cada técnica da natureza, isto é, a faculdade produtiva desta última que mostra em si (como nos corpos regulares) uma finalidade da forma para a nossa mera apreensão, e sim continuar a considerá-la como possível de maneira meramente mecânica; agora, para excluir inteiramente o princípio teleológico, e querer seguir sempre o mero mecanismo, ali onde a finalidade se mostra inegavelmente, para a investigação racional da possibilidade das formas da natureza segundo sua causa, como relação a uma outra espécie de causalidade, a razão tem de tornar-se fantástica e ficar girando em torno de fantasmas de faculdades naturais que absolutamente não podem ser concebidas, como se um modo de explicação meramente teleológico, que não levasse em conta o mecanismo natural, a tornasse visionária.

Em uma mesma e única coisa da natureza, os dois princípios não podem ser conectados como princípios de explicação (dedução) um do outro, isto é, unidos como princípios dogmáticos e constitutivos da compreensão da natureza para a faculdade de julgar determinante. Se assumo que um verme, por exemplo, deve ser considerado um produto do mero mecanismo da matéria (da nova formação que ele produz para si mesmo quando seus elementos são liberados pela putrefação), não posso então deduzir da mesma
412 matéria, // como uma causalidade de agir segundo fins, o mesmo produto. Inversamente, se tomo o mesmo produto como um fim da natureza, não posso contar com um modo mecânico de gerá-lo, nem assumir este último como princípio constitutivo para julgá-lo no que diz respeito à sua possibilidade, unindo assim os dois princípios. Pois um modo de explicação exclui o outro, mesmo em se supondo que os dois fundamentos de possibilidade de tal produto se baseiem objetivamente em um único – o qual, porém, não levamos em consideração. O princípio que deve tornar possível a unificação de ambos no julgamento da natureza segundo eles tem de ser posto naquilo que reside fora deles (também fora, portanto, da representação empiricamente possível da natureza), mas que contém seu fundamento, isto é, no suprassensível, e cada um desses modos de explicação tem de ser a ele referido. Agora, como não podemos ter deste nada além do conceito indeterminado de um fundamento que torna possível o julgamento da natureza segundo leis empíricas, e, de resto, não podemos determiná-lo mais de perto

através de predicado algum, segue-se que a união de ambos os princípios não pode basear-se em um fundamento de *explicação* (*Explikation*) da possibilidade de um produto segundo leis dadas para a faculdade de julgar *determinante*, mas apenas em um fundamento da *exposição* (*Exposition*) dessa possibilidade para a faculdade de julgar reflexionante. – Pois explicar significa derivar de um princípio que, nessa medida, tem de ser claramente conhecido e poder ser fornecido. Ora, em um mesmo e único produto da natureza o princípio do mecanismo da natureza e o de sua causalidade segundo fins têm de combinar-se em um único princípio superior e dele decorrer conjuntamente, já que, do contrário, não poderiam coexistir, ao lado um do outro, na apreciação da natureza. Se, no entanto, esse princípio objetivo comum – que, portanto, é também capaz de legitimar a comunidade das máximas dele dependentes na investigação da natureza – é do tipo que, embora possa ser apontado, jamais pode ser determinadamente conhecido e claramente fornecido para utilização em casos que venham a apresentar-se, não se pode extrair de tal princípio qualquer explicação, isto é, uma derivação clara e determinada, da possibilidade de um produto da natureza que fosse possível segundo esses dois princípios heterogêneos. Agora, o princípio comum da derivação mecânica, de um lado, e da teleológica, de outro, é o *suprassensível*, que temos de colocar na base da natureza enquanto fenômeno. Mas dele não podemos, do ponto de vista teórico, ter um mínimo conceito que seja determinado e afirmativo. // É absolutamente inexplicável, 413
portanto, como a natureza (segundo suas leis particulares) pode constituir para nós, de acordo com esse suprassensível como princípio, um sistema que pode ser conhecido como possível tanto segundo o princípio da geração física quanto segundo o das causas finais; só o que podemos pressupor, quando acontece de aparecem objetos da natureza cuja possibilidade não conseguimos conceber segundo o princípio do mecanismo (que tem sempre uma pretensão em relação aos seres naturais) sem nos apoiarmos em princípios teleológicos, é que podemos, com segurança, pesquisar as leis da natureza em conformidade com ambos os princípios (desde que a possibilidade do produto da natureza seja cognoscível pelo nosso entendimento a partir de um ou do outro princípio) sem cair na aparente contradição que surge entre os princípios do julgamento

desse produto; pois ao menos a possibilidade de que eles sejam objetivamente unificáveis em um princípio (já que dizem respeito a fenômenos, os quais pressupõem um fundamento suprassensível) está assegurada.

Embora, pois, tanto o mecanismo quanto o tecnicismo teleológico (intencional) da natureza possam, em relação a um mesmo produto e à sua possibilidade, estar sob um princípio comum superior da natureza segundo leis particulares, não podemos todavia, visto ser *transcendente* esse princípio, e devido à limitação de nosso entendimento, unir ambos os princípios na *explicação* de uma mesma geração natural, ainda que a possibilidade interna desse produto somente seja *compreensível* por meio de uma causalidade segundo fins (como ocorre com matérias organizadas). Permanece válido, portanto, o princípio da teleologia acima examinado: que, devido à constituição do entendimento humano, nenhuma causa pode ser admitida, para a possibilidade de seres organizados da natureza, a não ser causas atuando intencionalmente, e o mero mecanismo da natureza não pode, de modo algum, ser adequado para explicar estes seus produtos; sem que se queira, contudo, decidir algo sobre a possibilidade dessas coisas mesmas através desse princípio.

Uma vez, pois, que esse princípio é apenas uma máxima da faculdade de julgar reflexionante, não da determinante, e, portanto, só vale subjetivamente para nós, não objetivamente para a própria possibilidade dessa espécie de coisas (caso em que os dois modos de geração bem poderiam combinar-se em um mesmo e único fundamento); uma vez, além disso, que sem o conceito de um mecanismo da natureza, encontrando-se aí ao mesmo tempo e vindo juntar-se ao modo de geração teleologicamente concebido, esta geração
414 não poderia jamais ser julgada como um produto da natureza, // a máxima acima traz então consigo, ao mesmo tempo, a necessidade de uma união de ambos os princípios no julgamento das coisas como fins da natureza, mas não para colocar um no lugar no outro, seja inteira ou parcialmente. Pois no lugar daquilo que só pode ser pensado (por nós ao menos) como possível não se pode admitir um mecanismo, e no lugar daquilo que só é conhecido como necessário por meio deste não se pode admitir uma contingência que precisasse de um fim como fundamento de determinação; só o que

se pode é subordinar um (o mecanismo) ao outro (o tecnicismo intencional), o que pode perfeitamente acontecer segundo o princípio transcendental da finalidade de natureza.

Pois ali onde fins são pensados como fundamentos de possibilidade de certas coisas é preciso admitir também meios cuja lei de ação não exige, *por si*, nada que pressuponha um fim, podendo, portanto, ser mecânica e, ainda assim, uma causa subordinada de efeitos intencionais. É por essa razão que, mesmo em produtos orgânicos da natureza, e mais ainda se, estimulados pela infinita quantidade de tais produtos, assumimos (ao menos por hipóteses permitidas) o elemento intencional na conexão das causas naturais segundo leis particulares também como *princípio universal* da faculdade de julgar reflexionante para o todo da natureza (o mundo), pode ser pensada uma grande – e mesmo universal – conexão das leis mecânicas com as teleológicas nas produções da natureza, sem que sejam confundidos, ou colocados um no lugar do outro, os princípios do seu julgamento; pois em um julgamento teleológico a matéria, ainda que a forma por ela assumida seja julgada como somente possível segundo uma intenção, pode também, no que diz respeito à sua natureza, ser subordinada segundo leis mecânicas, como meio, àquele fim representado; agora, como o fundamento dessa compatibilidade reside naquilo que não é nem um nem outro (nem mecanismo, nem conexão final), mas o substrato suprassensível da natureza, do qual nada conhecemos, os dois modos de representar a possibilidade de tais objetos não devem ser confundidos na nossa (humana) razão – nós não podemos julgá-los de outro modo a não ser como fundados em um entendimento superior segundo a conexão das causas finais, o que não prejudica em nada o modo de explicação teleológico.

Como, no entanto, é inteiramente indeterminado, e para a nossa razão também jamais determinável, o quanto o mecanismo da natureza nela age // como meio para uma intenção final qualquer; 415
e uma vez que, devido ao princípio inteligível da possibilidade de uma natureza em geral, acima mencionado, pode ser admitido – mesmo sem compreendermos o modo como isso acontece – que ela é plenamente possível segundo os dois tipos de leis concordando universalmente (as físicas e as das causas finais), também não

sabemos então até onde vai o modo de explicação mecânico que nos é possível; sabemos apenas que, por mais que avancemos nesse modo de explicação, ele será sempre insuficiente para as coisas que reconhecemos como fins naturais, de modo que nós, devido à constituição de nosso entendimento, devemos subordinar esses fundamentos conjuntamente a um princípio teleológico.

Aqui se fundam, pois, a autorização e, devido à importância que o estudo da natureza segundo o princípio do mecanismo tem para o uso teórico de nossa razão, também a obrigação de explicar mecanicamente todos os produtos e acontecimentos da natureza, mesmo os mais conformes a fins, até onde seja possível à nossa faculdade (cujos limites, no interior desse modo de explicação, não podemos indicar); sem jamais perder de vista, contudo, que, ao fim e ao cabo, aqueles que só podemos submeter à investigação sob o conceito de um fim da razão nós devemos, em conformidade com a constituição essencial de nossa razão, e independentemente daquelas causas mecânicas, submeter à causalidade segundo fins.

APÊNDICE
DOUTRINA DO MÉTODO DA FACULDADE DE JULGAR TELEOLÓGICA

§ 79. Se a teleologia deve ser tratada como pertencente à doutrina da natureza

Toda ciência tem de possuir o seu lugar determinado na enciclopédia de todas as ciências. Se é uma ciência filosófica, seu lugar tem de ser designado ou na parte teórica, ou na parte prática dela; e, se tem o seu lugar na primeira, tem de ser ou na doutrina da natureza, na medida em que examine o que pode ser objeto da experiência (por conseguinte, na doutrina dos corpos, na doutrina da alma e na cosmologia universal), ou na doutrina de Deus (do fundamento originário do mundo como conjunto de todos os objetos da experiência).

Coloca-se então a questão: Que lugar atribuir à teleologia? Pertence ela à (assim propriamente chamada) ciência da natureza, ou à teologia? Tem de ser uma das duas; pois nenhuma ciência pertence à transição de uma à outra, que significa tão somente a articulação ou organização do sistema, e não um lugar nele.

Que a teleologia não pertence à teologia, como uma de suas partes, é evidente por si mesmo, ainda que se possa dar a ela, nesta última, o seu mais importante uso. Pois ela tem por objetos as produções da natureza e sua causa; e, ainda que ela aponte esta última como um fundamento situado fora e além da natureza (um autor divino), ela não o faz visando a faculdade de julgar determinante, mas apenas (com o intuito de orientar o julgamento das coisas no mundo através de tal ideia, que é adequada ao entendimento

humano, como um princípio regulativo) a faculdade de julgar reflexionante na apreciação da natureza.

417 // A teleologia não pertence tampouco à ciência da natureza, que demanda princípios determinantes, e não os meramente reflexionantes, para fornecer fundamentos objetivos aos efeitos naturais. De fato, também a teoria da natureza, ou a explicação mecânica dos seus fenômenos por meio de suas causas eficientes, nada ganha quando se a considera segundo as relações dos fins entre si. Propriamente falando, a atribuição de fins da natureza aos seus produtos, na medida em que eles constituem um sistema, pertence apenas à descrição da natureza, que é estabelecida segundo um fio condutor particular – uma atividade magnificamente instrutiva da razão e, do ponto de vista prático, conforme a fins em muitos aspectos, mas incapaz de fornecer explicações acerca do surgimento e da possibilidade interna dessas formas (um assunto que, em todo caso, é próprio à ciência teórica da natureza).

Como ciência, portanto, a teleologia não pertence a nenhuma doutrina, mas sim à crítica, e mais especificamente à crítica de uma faculdade particular de conhecimento, a saber, a faculdade de julgar. Mas, na medida em que contém princípios a priori, ela pode e deve indicar os métodos pelos quais é preciso julgar a natureza segundo o princípio das causas finais; e, desse modo, a sua doutrina do método tem influência ao menos negativa sobre o procedimento adotado na ciência teórica da natureza, e também sobre a relação que esta pode ter na metafísica com a teologia, como sua propedêutica.

§ 80. Da subordinação necessária do princípio do mecanismo ao princípio teleológico na explicação de uma coisa como fim da natureza

A *prerrogativa* de *sair em busca* de um modo de explicação meramente mecânico de todos os produtos naturais é, em si, inteiramente ilimitada; mas a *faculdade* de *chegar a isso* exclusivamente desse modo é, devido à constituição de nosso entendimento – na medida em que ele tem de lidar com coisas como fins da natureza –, não apenas muito limitada, mas também claramente

delimitada: segundo um princípio da faculdade de julgar, não se consegue explicar nada sobre tais coisas seguindo-se apenas o primeiro procedimento, sendo-nos sempre necessário, portanto, subordinar o julgamento de tais produtos também a um princípio teleológico.

// É por isso racional, e mesmo meritório, perseguir o mecanis- 418
mo da natureza, em vista de uma explicação dos produtos naturais, tão longe quanto seja possível fazê-lo com plausibilidade; e não se deve desistir de tal tentativa porque é *em si* impossível encontrar a finalidade da natureza nesse caminho, mas sim porque é impossível *para nós*, seres humanos, na medida em que seriam requeridos para tal uma outra intuição, que não a sensível, e um conhecimento determinado do substrato inteligível da natureza, por meio do qual se pudesse fornecer um fundamento também ao mecanismo dos fenômenos segundo leis particulares – algo que ultrapassa por completo toda a nossa faculdade.

Para, pois, que o pesquisador da natureza não trabalhe inteiramente em vão, ele tem de sempre fundar o julgamento das coisas cujo conceito como fins da natureza está firmemente estabelecido (seres organizados) em alguma organização originária, a qual, por seu turno, emprega aquele mesmo mecanismo para produzir outras formas organizadas, ou transformar as suas em novas figuras (que, no entanto, sempre se seguem daquele fim e em conformidade com ele).

É louvável percorrer a grande criação de naturezas organizadas através de uma anatomia comparativa para ver se não se encontra nela, inclusive segundo o princípio da geração, algo semelhante a um sistema; sem que seja necessário permanecer no mero princípio do julgamento (que não fornece qualquer esclarecimento para a compreensão de sua geração) e desistir covardemente de toda e qualquer pretensão a um *discernimento da natureza* nesse campo. A concordância de tantas espécies animais em um certo esquema comum, que parece estar na base não apenas de seu esqueleto, mas também na disposição das demais partes – em que uma simplicidade admirável do plano pôde, pelo encurtamento de uma e alongamento da outra, pela evolução de uma e involução da outra, produzir uma tão grande diversidade de espécies –, faz surgir na mente, ainda que fraco, um raio de esperança de que se poderia chegar aqui a algum resultado com o princípio do mecanismo da

natureza – sem o qual não poderia sequer haver uma ciência da
natureza. Essa analogia das formas, na medida em que estas, apesar
de toda a sua diversidade, parecem ser geradas segundo um arqué-
tipo comum originário, fortalece a suspeita de um seu parentesco
efetivo na geração por uma mãe comum originária, pela aproxima-
419 ção em graus de uma espécie animal à outra – // daquela em que o
princípio dos fins parece mais comprovado, ou seja, o ser humano,
até o pólipo, e deste até os musgos e líquens, chegando finalmen-
te até o grau mais inferior que podemos observar na natureza, a
matéria crua; sendo que é desta, e de suas forças, que parece bro-
tar segundo leis mecânicas (como aquelas que parecem operar nas
cristalizações) toda a técnica da natureza – a qual nos parece tão
incompreensível nos seres organizados que nos sentimos forçados
a acreditar em um outro princípio para explicá-la.

Agora, o *arqueólogo* da natureza tem aqui toda a liberdade de
fazer surgir dos vestígios remanescentes de suas antigas revolu-
ções, segundo o mecanismo natural que lhe é conhecido ou imagi-
nado, essa grande família de criaturas (pois é assim que devemos
representá-la, se o referido parentesco que a todas conecta integral-
mente deve ter algum fundamento). Ele pode fazer brotar do solo
materno da terra, que havia acabado de sair de seu estado caótico
inicial, criaturas cuja forma é pouco conforme a fins, e destas fazer
brotar outras que se teriam formado de maneira mais adequada a
seu lugar de criação e suas relações recíprocas; até que essa mãe
geradora, endurecida e ossificada, tenha limitado suas crias a de-
terminadas espécies, não expostas uma degeneração ulterior, e a
diversidade se tenha mantido tal como era ao final da operação des-
sa fértil força formadora. – Para isso, contudo, ele tem de atribuir
a essa mãe universal uma organização que seja conforme a fins em
vista de todas essas criaturas, já que, do contrário, a forma final
dos produtos dos reinos animal e vegetal não poderia ser pensada
420 no que diz respeito à sua possibilidade[42]. Nesse caso, // porém, ele

42. Uma hipótese desse tipo pode ser denominada uma aventura arriscada da razão; e deve haver poucos investigadores da natureza, mesmo entre os mais perspicazes, aos quais essa hipótese não tenha passado pela cabeça. Pois ela não é absurda como a *generatio aequivoca*, pela qual se compreende a geração de um ser organizado através do mecanismo da matéria bruta desorganizada. Ela seria antes uma *generatio univoca* no sentido mais geral da pala-

apenas deslocou o fundamento de explicação, e não pode ter a pretensão de haver tornado a geração desses dois reinos independente da condição das causas finais.

Mesmo no que diz respeito à modificação a que certos indivíduos das espécies organizadas estão eventualmente submetidos, caso se descubra que as características aí modificadas são hereditárias e incorporadas à força de reprodução, ela não pode ser julgada adequadamente a não ser como o desenvolvimento ocasional de uma disposição conforme a fins dada originariamente para a autoconservação da espécie; pois a geração do seu semelhante, na completa finalidade interna de um ser organizado, é intimamente ligada à condição de não admitir na força de reprodução nada que não pertença também, em tal sistema de fins, às disposições não desenvolvidas originariamente. Pois, quando se abandona esse princípio, não se pode saber com segurança se muitas partes da forma que agora se encontra em uma espécie não tiveram uma origem igualmente contingente e desprovida de fins; e o princípio da teleologia – em um ser organizado, não julgar nada que se conserve na reprodução da espécie como desprovido de fins – se tornaria muito pouco confiável em sua aplicação e valeria apenas para o tronco originário (que, no entanto, não mais conhecemos).

Contra aqueles que se veem forçados a admitir, para todos esses fins da natureza, um princípio teleológico do julgamento, isto é, um entendimento arquitetônico, Hume levanta a objeção de que se poderia, com igual razão, perguntar como é possível um tal entendimento, isto é, como podem as várias faculdades e propriedades que constituem um entendimento, que tem ao mesmo tempo um poder executivo, juntar-se de maneira tão conforme a fins em um ser. Mas esta objeção é nula. Pois toda a dificuldade que cerca

---

vra, na medida em que algo orgânico seria gerado a partir de um outro orgânico, ainda que especificamente distinto dessa espécie de ser – se, por exemplo, certos animais aquáticos se transformassem gradativamente em animais de pântano, e destes, após algumas gerações, em animais terrestres. Isso não é contraditório a priori, em um juízo da razão pura. Ocorre que a experiência não exibe nenhum exemplo disso; a partir desta, toda geração que conhecemos é antes *generatio homonyma* – não apenas *univoca*, em contraposição à geração a partir de material inorgânico, mas chegando a criar um produto que, em sua organização mesma, é homogêneo ao que o gerou; ao passo que a *generatio heteronyma*, até onde alcança o nosso conhecimento empírico da natureza, não pode ser encontrada em parte alguma.

a pergunta pela primeira geração de uma coisa contendo fins em si mesma, e somente por meio deles compreensível, baseia-se na pergunta adicional pela unidade do fundamento da conexão da diversidade dos elementos *externos uns aos outros* nesses produtos.
421 Se, pois, // esse fundamento é posto no entendimento de uma causa geradora como substância simples, aquela pergunta, sendo teleológica, é respondida de maneira suficiente; se, no entanto, a causa é buscada somente na matéria, como um agregado de muitas substâncias externas umas às outras, falta por completo a unidade do princípio para a forma – internamente conforme a fins – de sua formação; e a *autocracia* da matéria nas produções que só podem ser compreendidas pelo nosso entendimento como fins é uma palavra sem significado.

É por isso que aqueles que procuram um fundamento superior de possibilidade para as formas da matéria que são objetivamente conformes a fins, sem atribuir-lhe um entendimento, não hesitam em fazer do universo uma substância que a tudo abarca (panteísmo), ou (numa explicação mais precisa do anterior) um conjunto de muitas determinações inerentes a uma única *substância simples* (espinosismo), com o mero intuito de descobrir aquela condição de toda finalidade que é a *unidade* do fundamento; e assim eles realmente satisfazem *uma* condição do problema, a saber, da unidade na relação final, através do conceito meramente ontológico de uma substância simples, mas nada acrescentam com relação à *outra* condição do problema, a saber, a relação dessa substância à sua consequência como *fim*, que é como se deveria determinar mais de perto esse fundamento ontológico da questão, e, portanto, não respondem de modo algum à pergunta *como um todo*. E ela também permanece inteiramente sem resposta (para a nossa razão) se não nos representamos esse fundamento originário das coisas como *substância* simples, nem a propriedade que ele precisa ter para a constituição específica das formas naturais nele fundadas, a saber, a unidade de fins, como uma substância inteligente, e nem a sua relação com essas formas (devido à contingência que encontramos em tudo o que pensamos como somente possível enquanto fim) como a relação de uma *causalidade*.

§ 81. Da associação do mecanismo ao princípio teleológico na explicação de um fim natural como produto da natureza

Do mesmo modo como o mecanismo da natureza não é suficiente, segundo o último parágrafo, para pensar a possibilidade de um ser organizado, // devendo antes (ao menos segundo a constituição de nossa faculdade de conhecimento) ser originariamente subordinado a uma causa intencionalmente atuante, o fundamento meramente teleológico de tal ser é igualmente insuficiente para considerá-lo e julgá-lo como sendo ao mesmo tempo um produto da natureza, a menos que o mecanismo desta última seja a ele associado como o instrumento de uma causa intencionalmente atuante a cujos fins a natureza está todavia subordinada em suas leis mecânicas. A nossa razão não compreende a possibilidade dessa união de dois tipos inteiramente distintos de causalidade – da natureza, em sua legalidade universal, com uma ideia que a limita a uma forma particular, para a qual ela não tem por si fundamento algum; ela reside no substrato suprassensível da natureza, do qual nada podemos determinar afirmativamente a não ser que é o ser em si, do qual só conhecemos o fenômeno. Mas o princípio de que tudo o que assumimos como pertencente a essa natureza (*phaenomenon*) e como seu produto tem de ser pensado também como vinculado a ela segundo leis mecânicas conserva toda a sua força; pois sem esse tipo de causalidade seres organizados, enquanto fins da natureza, não seriam produtos naturais.

422

Admitindo-se, pois, o princípio teleológico da geração desses seres (como não poderia deixar de ser), pode-se fundar a causa de sua forma internamente conforme a fins ou no *ocasionalismo*, ou no *pré-estabilismo*. Segundo o primeiro, a causa suprema do mundo, em conformidade com a sua ideia, forneceria imediatamente, por ocasião de cada acasalamento, uma formação orgânica à matéria aí misturada; segundo o último, ela teria apenas colocado nos primeiros produtos dessa sua sabedoria a disposição pela qual um ser orgânico produz o seu semelhante e a espécie se conserva por si mesma, do mesmo modo como a desaparição de indivíduos é continuamente compensada pela mesma natureza que trabalha

na sua destruição. Caso se assuma o ocasionalismo da produção dos seres organizados, a natureza se perde inteiramente com isso, e com ela todo uso da razão para julgar sobre a possibilidade desse tipo de produtos; donde se pode pressupor que esse sistema não será assumido por ninguém que leve a filosofia a sério.

O *pré-estabilismo*, por seu turno, pode proceder de duas ma-
423 neiras. Ele considera, com efeito, // todo ser orgânico gerado pelo seu semelhante ou como *eduto*, ou como *produto* deste último. O sistema das gerações como meras educções se denomina *pré-formação individual*, ou também *teoria da evolução*; o das gerações como produções é denominado sistema da *epigênese*. Este último também pode ser denominado sistema da *pré-formação genérica*, já que a faculdade produtiva daquele que gera, portanto a forma específica, é *virtualiter* pré-formada segundo as disposições internas conformes a fins que foram partilhadas ao tronco comum. Com base nisso, seria preferível chamar a teoria contrária à pré-formação individual de *teoria da involução* (ou do encapsulamento).

Os defensores da *teoria da evolução*, que tiram os indivíduos da força formadora da natureza e os deixam surgir imediatamente pelas mãos do Criador, não ousariam deixar isso acontecer segundo a hipótese do ocasionalismo, como se o acasalamento fosse uma mera formalidade pela qual uma causa suprema e inteligente do mundo decidisse a cada vez formar um fruto imediatamente, com as próprias mãos, deixando à mãe tão somente o seu desenvolvimento e nutrição. Eles se declaravam favoráveis à pré-formação, como se não fosse a mesma coisa explicar a gênese dessas formas, de modo sobrenatural, no início ou no decurso do mundo, e como se eles não pudessem ter economizado, via criação ocasional, uma grande quantidade de disposições sobrenaturais requeridas para garantir que, durante o longo tempo até o seu desenvolvimento, o embrião formado no começo do mundo não fosse vítima das forças destrutivas da natureza e se conservasse intacto, bem como um número de tais seres pré-formados incomensuravelmente maior do que os jamais desenvolvidos, e com eles tantas outras criaturas, que se tornariam desnecessárias e inúteis. Acontece que eles queriam aqui deixar alguma coisa para a natureza, de modo a não cair inteiramente na hiperfísica – que pode dispensar toda e qualquer explicação natu-

ral. É bem verdade que eles continuaram firmes em sua hiperfísica, encontrando até em monstruosidades (que é impossível considerar fins da natureza) uma admirável finalidade, ainda que o seu único propósito fosse chocar o anatomista com uma finalidade sem fins e fazê-lo sentir uma admiração desolada. Mas a geração dos bastardos eles não puderam de modo algum introduzir no sistema da pré-formação, // tendo antes de atribuir à semente da criatura masculina – 424
à qual eles só tinham de resto concedido a propriedade mecânica de servir como primeiro meio de nutrição ao embrião – uma força formadora conforme a fins – que eles não queriam, todavia, relativamente ao produto completo de uma procriação de duas criaturas da mesma espécie, admitir em nenhuma delas.

Mesmo que, em contrapartida, não se reconhecesse no defensor da epigênese a grande vantagem que ele tem, em relação ao primeiro, no que diz respeito aos fundamentos empíricos que usa para provar a sua teoria, a razão teria contudo uma forte simpatia pelo seu modo de explicação, já que ele considera que a natureza, ao menos no que diz respeito à procriação, gera por si mesma, e não apenas desenvolve, as coisas que originariamente representamos como possíveis apenas através da causalidade dos fins; e, com isso, ele transfere à natureza, com o menor apelo possível ao sobrenatural, tudo o que se segue do primeiro começo (sem todavia determinar nada sobre esse primeiro começo, em relação ao qual a física em geral fracassa, qualquer que seja a cadeia de causas que ela usa para tentar determiná-lo).

Nessa teoria da epigênese ninguém foi mais longe, seja no sentido de prová-la, seja no sentido de fundar os autênticos princípios de sua aplicação, limitando em parte o seu uso desmesurado, do que o Sr. Conselheiro Blumenbach. Ele começa toda explicação física dessas formações pela matéria organizada. Pois que a matéria bruta possa ter-se formado a si mesma originariamente segundo leis mecânicas, que a vida possa ter surgido da natureza do inanimado, e que a matéria possa ter adotado por ela mesma a forma de uma finalidade que se conserva a si mesma, tudo isso ele explica, corretamente, como contrário à razão; mas ele deixa para o mecanismo da natureza, sob esse *princípio* para nós insondável de uma *organização* originária, uma parte indeterminável, mas que

ao mesmo tempo não podemos deixar de reconhecer, e na qual a faculdade da matéria (à diferença da *força formadora* meramente mecânica, que está sempre presente nela) em um corpo organizado é por ele denominada *impulso formador* (ficando como que sob as instruções e a direção superior da primeira).

425 //

§ 82. Do sistema teleológico nas relações externas dos seres organizados

Por finalidade externa entendo aquela em que uma coisa da natureza se serve de outra enquanto meio para um fim. Agora, coisas que não tem finalidade interna, ou cuja possibilidade não a pressupõe, como, por exemplo, a terra, o ar, a água etc., podem, não obstante, ser muito conformes a fins externamente, isto é, na relação com outros seres; mas estes têm de ser sempre seres organizados, isto é, fins da natureza, pois do contrário aquelas não poderiam também ser julgadas como meios. Assim, a água, o ar e a terra não podem ser considerados meios para a formação de montanhas, já que estas não contêm em si nada que exija um fundamento de sua possibilidade segundo fins – em relação ao qual, portanto, sua causa jamais poderá ser representada sob o predicado de um meio (que servisse a esse fim).

A finalidade externa é um conceito inteiramente diverso do conceito da interna, que se vincula à possibilidade de um objeto independentemente de sua realidade ser um fim ou não. De um ser organizado se pode perguntar também: Para que ele existe? Mas não é tão fácil com coisas em que reconhecemos apenas o efeito do mecanismo da natureza. Pois naquele nós já representamos uma causalidade segundo fins para a sua possibilidade interna, um entendimento criador, e representamos esta sua faculdade ativa ao seu fundamento de determinação, a intenção. Há uma única finalidade externa que se vincula à finalidade interna da organização e que, sem que se precise colocar a questão sobre o fim em vista do qual esse ser assim organizado deveria mesmo existir, serve de

meio a um fim numa relação externa. Trata-se da organização de ambos os sexos na relação entre eles para a procriação de sua espécie; pois aqui se pode sempre perguntar, como no caso do indivíduo, por que deveria existir tal casal. E a resposta seria que, antes de mais nada, ele constitui aqui um todo *organizador*, ainda que não seja um todo organizado em um único corpo.

Quando se pergunta, pois, para que uma coisa existe, a resposta é que: ou sua existência e geração não tem qualquer relação com uma causa atuando segundo intenções, e então // a sua origem 426
é sempre compreendida a partir do mecanismo da natureza; ou existe algum fundamento intencional de sua existência (como um ser contingente da natureza), e esse pensamento é difícil de separar do conceito de ser organizado. Pois, uma vez que temos de basear a sua possibilidade interna em uma causalidade das causas finais e na ideia que serve de fundamento à última, não podemos pensar nem mesmo a existência desse produto a não ser como um fim. Pois o efeito representado, cuja representação é ao mesmo tempo o fundamento de determinação das causas inteligentes atuando para a sua produção, chama-se *fim*. Neste caso, portanto, pode-se dizer ou que o fim da existência de tal ser natural está nele mesmo, ou seja, ele não é apenas um fim, mas também um *fim derradeiro*; ou ele está fora dele em outros seres naturais, isto é, ele não existe, no que diz respeito à finalidade, como fim derradeiro, mas sim ao mesmo tempo, necessariamente, como meio.

Se, no entanto, percorremos toda a natureza, não encontramos nela, enquanto natureza, nenhum ser que pudesse aspirar ao privilégio de ser um fim derradeiro da criação; e pode-se até mesmo provar a priori que aquele que ainda poderia ser talvez um *fim último* para a natureza não poderia jamais, com todas as determinações e propriedades imagináveis com que se pudesse equipá-lo, ser um *fim derradeiro* enquanto coisa da natureza.

Quando observamos o reino vegetal, podemos, devido à imensurável fertilidade com que ele se espalha em praticamente qualquer solo, ser levados, num primeiro momento, à ideia de considerá-lo um mero produto do mecanismo da natureza, o qual ela exibe nas formações do reino mineral. Mas um exame mais detido da indescritivelmente sábia organização nele presente não nos permite ficar nessa

ideia, sugerindo antes a questão: Para que existem essas criaturas? Caso se responda que é para o reino animal, que se nutre delas de modo a poder espalhar-se pela terra em tantas espécies diferentes, recoloca-se a questão: Para que existem então esses animais herbívoros? A resposta seria mais ou menos a seguinte: para os animais de rapina, que só podem alimentar-se do que tem vida. Por fim, coloca-se a questão: Para que existem todos esses reinos da natureza? Para o ser humano, para os diversos usos que o seu entendimento lhe ensina a fazer de todas essas criaturas; e ele é o fim último da
427 criação aqui na Terra, // pois é o único nela que pode elaborar um conceito de fins e, através de sua razão, construir um sistema de fins a partir de um agregado de coisas formadas em finalidade.

Também se poderia, com o Cavaleiro Lineu, seguir o caminho aparentemente inverso e dizer que os animais herbívoros existem para moderar o crescimento exuberante do reino vegetal, que sufocaria muitas de suas espécies; os animais de rapina existem para colocar limites à voracidade daqueles; e o ser humano, por fim, caçando estes últimos e diminuindo a sua quantidade, promoveria um certo equilíbrio entre as forças produtivas e destrutivas da natureza. E o ser humano, assim, por mais que tenha a dignidade de um fim em certo sentido, em outro ocuparia somente a posição de um meio.

Caso se tome como um princípio a finalidade objetiva na diversidade das espécies de criaturas terrestres, e em suas relações externas recíprocas, enquanto seres construídos em finalidade, então é apropriado à razão conceber também nessa relação uma certa organização e um sistema de todos os reinos naturais segundo causas finais. Mas aqui a experiência parece contradizer ostensivamente a máxima da razão, sobretudo no que diz respeito a um fim último da natureza – o qual, entretanto, é exigido para a possibilidade de tal sistema, e não podemos situá-lo em parte alguma a não ser no ser humano; sendo que a natureza não abriu a menor exceção para este último, enquanto uma de suas muitas espécies animais, seja quanto às forças produtivas ou destrutivas, e submeteu tudo a um mesmo mecanismo seu, sem qualquer fim.

A primeira coisa a ser intencionalmente disposta, na ordenação de um todo final dos seres naturais sobre a terra, seria por certo o seu ambiente, o solo e o elemento onde eles teriam o seu

desenvolvimento. Mas um conhecimento mais preciso da constituição dessa base de toda geração orgânica não indica outra coisa senão causas agindo sem qualquer intenção, e até mais destrutivas do que favoráveis a geração, ordem ou fins. Terra e mar não contêm apenas vestígios de antigas e poderosas destruições que se abateram sobre eles e todas as criaturas neles contidas; mas toda a sua estrutura, as camadas de uma e os limites do outro, têm toda a aparência de um produto de forças selvagens todo-poderosas de uma natureza trabalhando em estado caótico. // Por mais que 428
pareçam hoje dispostas em conformidade com fins a forma, a estrutura e a inclinação da terra para receber as águas da chuva, fazer brotar fontes entre as mais diversas camadas de terra (para vários produtos) e traçar o curso dos rios, uma investigação mais detida delas mostra que surgiram tão somente como efeito de erupções em parte vulcânicas, em parte torrenciais, ou de agitações do oceano – seja no que diz respeito à primeira geração dessa forma, seja sobretudo no que tange à sua posterior reconfiguração, juntamente com o declínio de suas primeiras gerações orgânicas[43]. Agora, se o ambiente, o solo materno (da terra) e o seio materno (do mar) não indicam para essas criaturas nada além de um mecanismo inintencional de sua geração, como e com que direito podemos demandar e afirmar uma outra origem para esses produtos? Mesmo que o homem, como parece provar um exame mais acurado dos restos daquelas destruições da natureza (segundo o juízo de Camper), não estivesse compreendido nessas revoluções, ele é todavia tão dependente das demais criaturas terrestres que, se admitido um mecanismo da natureza dominando universalmente todas elas, ele tem de ser considerado como aí compreendido, ainda que seu entendimento pudesse salvá-lo (ao menos em grande parte dos casos) dessas destruições.

---

43. Se a denominação *história natural*, já admitida, deve continuar valendo para a descrição da natureza, então se pode chamar de *arqueologia da natureza*, por oposição à arte, aquilo que a primeira literalmente indica, a saber, uma representação do *antigo* estado da terra – sobre o qual, mesmo sem poder esperar certezas, podemos, com boas razões, arriscar algumas suposições. A ela pertenceriam as fossilizações, do mesmo modo como à arte pertenceriam as pedras talhadas etc. Pois, como estamos trabalhando constantemente – ainda que lentamente, como tem de ser - nessa arqueologia (sob o nome de uma teoria da terra), esse nome não seria dado a uma investigação meramente imaginária da natureza, mas sim a uma à qual a própria natureza nos convida e estimula.

Esse argumento parece, no entanto, provar mais do que se pretendia com ele, a saber, não apenas que o homem não é um fim último da natureza e, pela mesma razão, que o agregado das coisas naturais organizadas na terra não pode constituir um sistema de fins, mas também que os produtos naturais antes tomados como fins da natureza não têm outra origem senão o mecanismo da natureza.

429 // Mas na solução acima para a antinomia dos princípios – o do modo mecânico e o do modo teleológico de geração dos seres naturais orgânicos – vimos que, como eles são meros princípios da faculdade de julgar reflexionante em vista da natureza que forma segundo suas leis particulares (para cuja concatenação sistemática nos falta todavia a chave), princípios que em si nada determinam sobre a origem desses seres, mas apenas dizem que, devido à constituição de nosso entendimento e de nossa razão, não podemos pensá-la, nesse tipo de seres, senão segundo causas finais, então o maior esforço possível, e mesmo a ousadia de tentar explicá-los mecanicamente, é não apenas permitida, como somos a isso convocados pela razão – mesmo sabendo que, por razões subjetivas ligadas à natureza peculiar e à limitação de nosso entendimento (e não porque, digamos, o mecanismo de geração contradiga em si uma origem segundo fins), não o conseguiremos jamais; e vimos também, por fim, que a união de ambos os modos de representar a possibilidade da natureza poderia perfeitamente estar no princípio suprassensível da natureza (tanto fora de nós como em nós), na medida em que o modo de representação segundo causas finais é apenas uma condição subjetiva do uso de nossa razão, quando ela não quer julgar os objetos apenas como fenômenos, mas exige antes que os próprios fenômenos, juntamente com seus princípios, se refiram ao substrato suprassensível, de modo a considerar possíveis certas leis da sua unidade que ela não pode tornar concebíveis a não ser por meio de fins (dos quais a razão também tem alguns que são suprassensíveis).

§ 83. Do fim último da natureza como um sistema teleológico

Mostramos no parágrafo anterior que temos razões suficientes para julgar, segundo princípios da razão – não, é verdade, para a

faculdade de julgar determinante, mas para a reflexionante –, o ser humano não apenas como um fim da natureza, a exemplo de todos os seres organizados, mas também como o *fim último* da natureza aqui na terra, em relação ao qual todas as demais coisas da natureza constituem um sistema de fins. Agora, se é preciso encontrar no próprio ser humano aquilo que deve ser promovido como fim em sua conexão com a natureza, // então deve ser ou um 430
fim do tipo que pode ser ele mesmo satisfeito pela natureza em sua beneficência, ou a adequação e habilidade para todos os fins em vista dos quais ele possa usar a natureza (externa e internamente). O primeiro fim da natureza seria a *felicidade*, o segundo seria a *cultura* do ser humano.

O conceito de felicidade não é um conceito que o ser humano, digamos, abstraísse de seus instintos e, assim, extraísse da animalidade em si mesmo; ele é antes uma mera *ideia* de um estado à qual ele quer tornar este último adequado sob condições meramente empíricas (o que é impossível). Ele mesmo forja essa ideia e, através do seu entendimento juntamente com a imaginação e os sentidos, o faz de maneiras tão diversas e com tantas modificações que a natureza, mesmo que estivesse inteiramente submetida ao seu arbítrio, jamais poderia extrair daí uma lei universal determinada e firme para concordar com esse conceito vacilante e, assim, com o fim que cada qual se propõe arbitrariamente. Mas, mesmo que quiséssemos reduzir esse conceito à verdadeira necessidade natural em que nossa espécie concorda inteiramente consigo própria, ou então aumentar ainda mais a habilidade de realizar fins imaginados, ainda assim o ser humano jamais atingiria o que ele entende por felicidade e que, de fato, é o seu próprio fim último da natureza (não o fim da liberdade); pois a sua natureza não é do tipo que, em termos de posses e fruição, pare em algum ponto e se dê por satisfeita. Por outro lado, é um equívoco achar que a natureza o tomou como seu preferido especial e, acima de todos os animais, favoreceu-lhe com a sua beneficência; sendo antes o caso que ela não o poupou, tão pouco quanto a qualquer outro animal, de seus efeitos devastadores na peste, na fome, no perigo de enchente, no frio, no ataque por outros animais pequenos ou grandes; e, mais ainda, que o conflito nas suas *disposições naturais* – manifestando-se em pragas inventadas por ele mesmo para si e para os demais de sua espécie, pela opressão da dominação,

pela barbárie das guerras etc. – o coloca em uma tal situação de miséria, e ele mesmo trabalha de tal maneira na destruição de sua própria espécie, que mesmo que a mais beneficente natureza fora de nós tivesse por fim a felicidade de nossa espécie, este fim não seria atingido em um sistema de fins na terra, pois a natureza em nós não lhe seria receptiva. O ser humano é mesmo, portanto, somente
431 um membro na cadeia de fins da natureza; // é um princípio em relação a muitos fins, é verdade, para os quais a natureza parece tê-lo destinado em suas disposições, na medida em que ele mesmo os persegue, mas é também um meio para a conservação da finalidade no mecanismo dos demais membros. Como o único ser na terra que possui entendimento, portanto uma faculdade de voluntariamente colocar-se fins para si mesmo, ele é o legítimo senhor da natureza e, se esta é considerada um sistema teleológico, ele é o fim último da natureza no que diz respeito à sua destinação; sempre sob a condição, todavia, de compreendê-lo e ter a vontade de dar a ela e a si próprio uma tal relação final que possa ser satisfeita por si mesma independentemente da natureza, ou seja, ser um fim derradeiro – o qual, no entanto, não deve jamais ser buscado na natureza.

Para descobrir, porém, onde ao menos devemos situar, no ser humano, aquele *fim último* da natureza, temos de procurar o que a natureza consegue fazer para prepará-lo para aquilo que ele tem de fazer ele mesmo para ser um fim derradeiro; e separar isso de todos os fins cuja possibilidade se baseia em coisas que só podem ser esperadas da natureza. É deste último tipo a felicidade na terra, pela qual se entende o conjunto de todos os fins do ser humano que são possíveis por meio da natureza, no ser humano e fora dele; é a matéria de todos os seus fins na terra que, quando ele a toma por seu fim completo, torna-o incapaz de colocar um fim derradeiro para sua própria existência e com este concordar. De todos os seus fins na natureza somente resta, portanto, a condição subjetiva formal, a saber, a aptidão para colocar-se fins em geral para si mesmo e (independentemente da natureza em sua destinação final) utilizar a natureza como meio em conformidade com as máximas de seus fins livres em geral – o que, de resto, a natureza consegue realizar em vista do fim derradeiro que repousa fora dela e que, portanto, pode ser considerado o seu fim último. A promoção da aptidão de um ser racional para quaisquer fins em geral (em sua liberdade, portanto) é

a *cultura*. Assim, somente a cultura pode ser o fim último que o ser humano tem razões para atribuir à natureza em relação à espécie humana (e não sua própria felicidade na terra, nem tampouco ser a ferramenta mais perfeita para promover ordem e harmonia na natureza irracional fora dele).

Mas nem toda cultura é adequada a este fim último da natureza. A cultura da *habilidade* é certamente a melhor condição subjetiva da aptidão para promover fins em geral; // mas ela não 432
é suficiente para promover a *vontade* na determinação e escolha de seus fins, o que, no entanto, é essencial em uma aptidão para fins. A última condição da aptidão, a que se poderia chamar cultura do treinamento (disciplina), é negativa e consiste na libertação da vontade em relação ao despotismo dos desejos, pelo qual nos tornamos, presos a certas coisas da natureza, incapazes de escolher por nós mesmos, deixando transformar-se em correntes os impulsos que a natureza nos deu como meros fios condutores para não negligenciar ou mesmo ferir a animalidade em nós, ao passo que somos livres o suficiente para reforçá-los ou afrouxá-los, na medida em que os fins da razão o exijam.

A habilidade não pode ser bem desenvolvida na espécie humana a não ser por meio da desigualdade entre os homens; pois a maioria provê as necessidades da vida como que mecanicamente, sem precisar de artes especiais, para a comodidade e o lazer de outros, que cuidam de questões menos necessárias como a cultura, a ciência e a arte, mantendo aqueles em um estado de opressão, trabalho duro e pouca fruição, ainda que muito da cultura das classes superiores se espalhe gradativamente para estas. Com o progresso da cultura, porém (cujo ponto culminante, quando o pendor para o dispensável já prejudica o indispensável, chama-se luxo), as calamidades crescem com igual força em ambos os lados – em um deles pela violência alheia, no outro pela insaciabilidade interna; mas o sofrimento resplandecente está ligado ao desenvolvimento das disposições naturais na espécie humana, e o próprio fim da natureza, mesmo não sendo o nosso, vê-se assim alcançado. A única condição formal sob a qual a natureza consegue atingir esse seu propósito final é aquela constituição das relações dos seres humanos entre si em que se opõe à violação das liberdades reciprocamente confli-

tantes a violência legal em um todo, o qual se denomina *sociedade civil*; pois somente nela pode ocorrer o maior desenvolvimento das disposições naturais. Para isso seria também requerido, em todo caso – se os seres humanos fossem inteligentes o suficiente para encontrá-lo e sábios o suficiente para submeter-se voluntariamente à sua coerção –, um todo *cosmopolita*, isto é, um sistema de todos os Estados, que correm o risco de agir em prejuízo uns dos outros.
433 Na falta dele, // e diante dos obstáculos que a ambição, o desejo de poder e a ganância, sobretudo naqueles que têm o poder nas mãos, colocam à própria possibilidade de tal projeto, é inevitável a *guerra* (na qual ora Estados se dividem, dissolvendo-se em Estados menores, ora um Estado se une a outros menores e luta para formar um todo maior) – a qual, mesmo sendo um esforço inintencional dos seres humanos (despertado por paixões desenfreadas), constitui uma tentativa profundamente oculta e talvez intencional da sabedoria suprema se não para promover, ao menos para preparar a legalidade com a liberdade dos Estados e, assim, a unidade de um sistema moralmente fundado; e, apesar dos mais horríveis tormentos que inflige à espécie humana, e dos talvez ainda maiores que a permanente prontidão para ela impõe em tempos de paz, constitui todavia um incentivo a mais (enquanto a esperança de um estado pacífico de felicidade dos povos se mostra cada vez mais distante) para desenvolver ao mais alto grau os talentos que servem à cultura.

No que diz respeito à disciplina das inclinações, para as quais a disposição natural é, quanto à nossa destinação como espécie animal, inteiramente conforme a fins, mas que dificultam tanto o desenvolvimento da humanidade, também se mostra aqui, todavia, com relação a este segundo requerimento para a cultura, um esforço conforme a fins da natureza em uma formação que nos torna receptíveis a fins mais elevados do que aqueles que a própria natureza é capaz de fornecer. É inegável o excesso de males que o refinamento do gosto, chegando a idealizá-los, e mesmo o luxo na ciência, como alimento para a vaidade, espalham sobre nós através de uma insaciável quantidade de inclinações assim despertadas; mas também não se pode deixar de reconhecer, em contrapartida, o fim da natureza em extrair cada vez mais da crueza e veemência das inclinações que pertencem mais à animalidade em nós e na maior parte dos casos se opõem à formação para a nossa destinação mais

elevada (as inclinações à fruição), abrindo assim espaço para o desenvolvimento da humanidade. As belas artes e as ciências, que, através de um prazer universalmente comunicável e da polidez e refinamento requeridos pela sociedade, tornam o ser humano se não moralmente melhor, ao menos civilizado, extraem muito da tirania dos impulsos sensíveis, assim preparando o ser humano para uma dominação em que somente a razão deve ter poder; ao passo que os males que nos são infligidos em parte pela natureza, em parte pelo insuportável egoísmo humano, ao mesmo tempo fomentam, // 434
ampliam e fortalecem as forças da alma para que não sucumbam a eles, permitindo-nos sentir assim a aptidão para fins elevados que reside oculta em nós[44].

§ 84. Do fim derradeiro da existência de um mundo, isto é, da própria criação

Fim derradeiro é o fim que não necessita de nenhum outro como condição de sua possibilidade.

Quando se assume o mero mecanismo da natureza como fundamento de explicação da sua finalidade, não se pode perguntar para que as coisas existem no mundo; pois nesse caso, segundo um tal sistema idealista, trata-se somente da possibilidade física das coisas (e pensar estas como fins seria um sofismar sem objetos); essa forma das coisas pode ser atribuída ao acaso ou à cega necessidade – em ambos os casos, aquela pergunta seria vazia. Quando, no entanto, tomamos a conexão final no mundo como real, e admitimos para ela um tipo peculiar de causalidade, qual seja, a de uma

---

44. É fácil decidir o valor que a vida tem para nós quando ela é avaliada tão somente com base *naquilo que se frui* (o fim natural da soma de todas as inclinações, a felicidade). Ele cai abaixo de zero; pois quem quereria começar a vida de novo sob as mesmas condições, ou mesmo segundo um plano novo, concebido por si mesmo (mas conforme ao curso da natureza), mas ainda direcionado apenas à fruição? Foi mostrado acima que valor teria a vida se conduzida de acordo com o fim que a natureza nos colocou, que ela contém em si mesma e que consiste *naquilo que se faz* (não somente no que se frui), mas onde ainda somos apenas meio para um fim derradeiro indeterminado. Nada resta, portanto, senão o valor que nós mesmos atribuímos à nossa vida por meio daquilo que não apenas fazemos, mas também daquilo que fazemos conformemente a fins, de maneira tão independente em relação à natureza, que mesmo a existência da natureza só pode ser um fim sob essa condição.

causa atuando intencionalmente, não podemos então ficar parados diante da pergunta: Para que as coisas do mundo (seres organizados) possuem esta ou aquela forma, ou são colocados pela natureza nesta ou naquela relação umas com as outras? Na verdade, uma vez pensado um entendimento que tem de ser considerado como a causa da possibilidade de tais formas, tal como elas são efetivamente encontradas nas coisas, então é preciso perguntar pelo fundamento
435 objetivo que, // nesse mesmo entendimento, possa tê-lo determinado a produzir um efeito desse tipo; e esse fundamento seria então o fim derradeiro em função do qual essas coisas existem.

Eu disse acima que o fim derradeiro não é um fim que a natureza seja capaz de ocasionar e produzir em conformidade com a sua ideia, pois ele é incondicionado. Pois não há nada na natureza (como um ser sensível) cujo fundamento de determinação, que nela se encontra, não seja por seu turno condicionado; e isso vale não apenas para a natureza fora de nós (a natureza material), como também em nós (a natureza pensante) – bem entendido que só considero em mim o que é natureza. Uma coisa, porém, que deve existir necessariamente, devido à sua constituição objetiva, como fim derradeiro de uma causa inteligente, tem de ser do tipo que não depende, na ordem dos fins, de nenhuma outra condição que não a sua ideia.

Agora, só temos um único tipo de ser no mundo cuja causalidade é teleológica, isto é, direcionada a fins e, todavia, constituída ao mesmo tempo de tal modo que a lei segundo a qual ele tem de determinar-se fins é representada por ele mesmo como incondicionada e independente das condições naturais, mas em si mesma como necessária. Esse ser é o ser humano, mas considerado como númeno; o único ser natural em que podemos, no entanto, devido à sua própria constituição, conhecer uma faculdade suprassensível (a *liberdade*), e mesmo a lei da causalidade, juntamente com o objeto que ele pode propor-se como fim supremo (o bem supremo no mundo).

Agora, do ser humano (assim como de todo ser racional no mundo), enquanto um ser moral, não se pode mais perguntar por que (*quem in finem*) ele existe. Sua existência tem em si o próprio fim supremo, ao qual ele pode submeter a natureza inteira o tanto que quiser, ou ao menos em relação ao qual ele não pode considerar-se

submetido a qualquer influência da natureza. – Agora, se coisas do mundo, como seres dependentes no que diz respeito à sua existência, necessitam de uma causa suprema agindo segundo fins, então o ser humano é o fim derradeiro da criação; pois sem ele a cadeia dos fins subordinados uns aos outros não seria completamente fundada; e é somente no ser humano, e no ser humano como sujeito da moralidade, que se pode encontrar uma legislação incondicionada no que diz respeito a fins, o que o torna capaz, // 436
portanto, de ser um fim derradeiro ao qual toda a natureza está teleologicamente subordinada[45].

§ 85. Da teologia física

A *teologia física* é a tentativa da razão de deduzir dos *fins* da natureza (que só podem ser conhecidos empiricamente) a causa suprema da natureza e suas propriedades. Uma *teologia moral* (teologia ética) seria a tentativa de deduzir essa causa e suas propriedades do fim moral de seres racionais na natureza (o qual pode ser conhecido a priori).

A primeira antecede naturalmente a última. Pois, se queremos deduzir *teleologicamente* das coisas no mundo uma causa do mun-

---

45. Seria possível que a felicidade dos seres racionais no mundo fosse um fim da natureza, e nesse caso ela seria também o seu fim *último*. Ao menos não se pode compreender a priori por que a natureza não deveria ser assim disposta, pois esse efeito, até onde podemos compreender, seria perfeitamente possível segundo o seu mecanismo. Mas a moralidade, e uma causalidade segundo fins a ela subordinada, são absolutamente impossíveis segundo causas naturais; pois o princípio de sua determinação a agir é suprassensível, o único, portanto, que é possível na ordem dos fins e que, absolutamente incondicionado em relação à natureza, qualifica o seu sujeito para ser *fim derradeiro* da criação, ao qual toda a natureza está subordinada. Em contrapartida, a *felicidade* - como foi mostrado no parágrafo anterior, através do testemunho da experiência – não é sequer um *fim da natureza* relativamente aos seres humanos, como uma vantagem em relação às outras criaturas, e menos ainda *um fim derradeiro da criação*. Os seres humanos podem sempre tomá-la como o seu fim último subjetivo. Se pergunto, porém, pelo fim derradeiro da criação – por que os seres humanos têm de existir? –, trata-se de um fim supremo objetivo, tal como a razão suprema exigiria para a sua criação. Caso se responda a isso dizendo que é para existirem seres aos quais essa causa suprema possa beneficiar, contradiz-se a condição a que a razão do ser humano submete até o seu desejo mais íntimo de felicidade (a saber, a concordância com a sua própria legislação moral interior). Isto prova que a felicidade só pode ser um fim condicionado, e que, portanto, o ser humano só pode ser um fim derradeiro da criação como ser moral; no que diz respeito ao seu estado, contudo, a felicidade só está ligada a ele como uma consequência, em função da sua concordância com aquele fim enquanto fim de sua existência.

437 do, têm de ser dados primeiro os fins da natureza, // para os quais buscaremos depois um fim derradeiro, e então, para este, o princípio da causalidade dessa causa suprema.

Muitas pesquisas da natureza podem e devem acontecer segundo o princípio teleológico, sem que se precise perguntar pelo fundamento da possibilidade de agir em conformidade com fins que encontramos em diferentes produtos da natureza. Se, no entanto, quisermos ter também um conceito disso, não temos em absoluto qualquer discernimento mais profundo para tal a não ser a máxima da faculdade de julgar reflexionante, qual seja, a de que, se nos é dado um único produto orgânico da natureza, não podemos pensar outro fundamento para ele, segundo a constituição de nossa faculdade de conhecimento, a não ser uma causa da própria natureza (seja dela como um todo ou apenas de uma parte dela) que, pelo entendimento, contém uma causalidade para ele – um princípio de julgamento que, embora não nos leve mais longe na explicação das coisas naturais e de sua origem, abre-nos uma perspectiva sobre a natureza que nos permite talvez determinar mais de perto o conceito, de resto tão infrutífero, de um ser originário.

Agora, eu digo que a teologia física, por mais que seja estendida, não pode nos revelar nada sobre um *fim derradeiro* da criação; pois ela sequer alcança a pergunta por ele. Ela pode certamente, portanto, legitimar o conceito de uma causa inteligente do mundo como um conceito – subjetivamente adequado à constituição de nossa faculdade de conhecimento – da possibilidade das coisas que podemos tornar concebíveis para nós segundo fins, mas não pode determiná-lo mais precisamente, seja do ponto de vista teórico ou do prático. E a sua tentativa de fundar uma teologia não atinge seu propósito, permanecendo ela antes uma mera teleologia física; pois a relação final nela é – e deve ser – considerada sempre como uma relação condicionada na natureza; de modo que o fim pelo qual a própria natureza existe (cujo fundamento tem de ser buscado fora da natureza), e de cuja ideia determinada depende o conceito determinado daquela causa suprema inteligente do mundo e, portanto, a possibilidade de uma teologia, não pode ser sequer colocado em questão.

Por que as coisas no mundo servem umas às outras; por que o diverso em uma coisa é bom para ela própria; por que te-

mos inclusive razões para admitir que nada no mundo é em vão, mas que tudo é bom para algo *na natureza*, sob a condição de que certas coisas devem existir (como fins), e que, portanto, // 438
a nossa razão não tem, para o inevitável julgamento teleológico da faculdade de julgar, outro princípio da possibilidade do objeto senão o de subordinar o mecanismo da natureza à arquitetônica de um autor inteligente do mundo: tudo isso é respondido pela apreciação teleológica do mundo de maneira magnífica e extremamente admirável. Como, no entanto, são meramente empíricos os dados, e portanto os princípios, para *determinar* esse conceito de uma causa inteligente do mundo (como artista supremo), eles não nos permitem deduzir nenhuma outra propriedade além do que a experiência nos revela em seus efeitos; como esta nunca pode compreender a natureza inteira como sistema, ela tem de topar frequentemente (ao que parece) com esse conceito em meio a argumentos conflitantes entre si, mas não pode jamais, mesmo que fôssemos capazes de visualizar o sistema inteiro enquanto diz respeito à mera natureza, elevar-nos acima da natureza em direção ao fim de sua própria existência e, assim, ao conceito determinado daquela inteligência suprema.

Caso se minimize o problema cuja solução está em jogo na teologia física, sua solução parece fácil. Caso, com efeito, se reduza o conceito de uma *divindade* a qualquer ser inteligente por nós pensado, de que pode haver um ou muitos, com muitas e enormes qualidades, mas não com todas que são exigidas para a fundação de uma natureza em geral concordante com o maior fim possível; ou caso não se veja problema em complementar aquilo que não pode ser provado em uma teoria com acréscimos arbitrários e, onde só se tem base para admitir muita perfeição (e o que é muito para nós?), considere-se legítimo pressupor *toda* perfeição *possível*: nesses casos a teleologia física levanta pretensões à glória de estabelecer uma teologia. Caso, no entanto, seja exigido indicar o que nos impele e, além disso, legitima a fazer tais complementos, buscaremos em vão por um fundamento capaz de justificar-nos nos princípios do uso teórico da razão, que sempre exige que não se assumam, para explicar um objeto da experiência, mais propriedades do que possam ser encontradas nos dados empíricos para a sua possibilidade. Em

um exame mais detido veríamos que, na verdade, a ideia de um ser supremo, que se baseia em um uso inteiramente diverso da razão (o prático), reside em nós a priori e nos impele a complementar,
439 chegando até o conceito de uma divindade, // a representação lacunar que a teleologia física tem do fundamento originário dos fins na natureza; e não imaginaríamos incorretamente ter produzido essa ideia – e com ela uma teologia – por meio do uso teórico da razão no conhecimento físico do mundo, muito menos ter provado sua realidade.

Não se deveria repreender tão duramente aos antigos por haverem concebido seus deuses tão diversamente, em parte no seu poder, em parte nos seus propósitos e vontades, mas todos eles, inclusive seu chefe, limitados ao modo humano. Pois, quando consideravam a disposição e o curso das coisas na natureza, eles encontravam razão suficiente para admitir algo além do mecânico como sua causa e supor as intenções de certas causas superiores – que eles não podiam conceber senão como sobre-humanas – por trás da maquinaria deste mundo. Como, no entanto, eles encontravam o bem e o mal, o conforme a fins e o contrário a fins, muito misturados no mundo (ao menos para o nosso discernimento), e como não podiam permitir-se admitir secretamente como fundamento, em nome da ideia arbitrária de um autor perfeitíssimo, fins sábios e benemerentes dos quais não viam as provas, o seu juízo sobre a causa suprema do mundo dificilmente poderia ser outro, na medida em que, com efeito, procediam consequentemente segundo máximas do uso meramente teórico da razão. Outros, que, enquanto físicos, queriam ser ao mesmo tempo teólogos, pensavam satisfazer à razão providenciando a unidade absoluta do princípio das coisas naturais, exigida pela razão, através da ideia de um ser no qual, como substância única, todas essas coisas seriam apenas determinações inerentes – uma substância que, de fato, não é causa do mundo pelo entendimento, mas na qual, como sujeito, se encontraria todo o entendimento dos seres do mundo; um ser, portanto, que de fato não produziria nada segundo fins, mas no qual todas as coisas, devido à unidade do sujeito do qual são meras determinações, se relacionariam necessariamente umas às outras de maneira conforme a fins, ainda que sem fim ou propósito. Assim introduziram eles o idealismo das causas finais, transferindo a unidade de uma multiplicidade de substâncias,

tão difícil de produzir, da dependência causal *de uma* para a inerência *em uma* substância – um sistema que, considerado como *panteísmo* pelo lado dos seres inerentes ao mundo, e (mais tarde) como *espinosismo* pelo lado do único sujeito subsistente como ser originário, não apenas não solucionava // a questão do fundamento 440
primeiro da finalidade da natureza, como antes a declarava nula, tornando o conceito último, privado de toda a sua realidade, uma mera distorção do conceito ontológico universal de uma coisa em geral.

Assim, o conceito de uma divindade que servisse à nossa apreciação teleológica da natureza não pode jamais ser produzido segundo princípios meramente teóricos do uso da razão (nos quais a teologia física se baseia exclusivamente). Pois ou declaramos toda teleologia uma mera ilusão da faculdade de julgar na apreciação da conexão causal das coisas, e nos refugiamos no princípio único de um mero mecanismo da natureza, que apenas parece conter para nós – devido à unidade da substância da qual a natureza é tão somente o diverso das suas determinações – uma relação universal a fins; ou, se queremos, em vez desse idealismo das causas finais, permanecer presos ao princípio do realismo desse tipo particular de causalidade, então, quer baseemos os fins da natureza em muitos seres inteligentes originários ou em um único apenas, na medida em que somente tenhamos à mão, para a fundação do seu conceito, princípios da experiência extraídos da efetiva conexão de fins no mundo, não podemos, por um lado, encontrar qualquer saída para a discórdia que a natureza exibe em muitos exemplos no que diz respeito à unidade de fins, e, por outro, não podemos jamais extrair daí, de maneira suficientemente determinada, o conceito de uma causa inteligente própria, tal como o produzimos legitimamente por meio da simples experiência, capaz de servir a uma teleologia que fosse útil de algum modo (em termos teóricos ou práticos).

Embora nos impulsione a buscar uma teleologia, a teleologia física não pode produzir uma, por mais que investiguemos a natureza por meio da experiência e complementemos a conexão de fins nela descoberta com ideias da razão (que têm de ser teóricas em tarefas físicas). De que adianta, pode-se com razão perguntar, colocar no fundamento dessas disposições um grande entendimento, para nós imensurável, e deixar que ele ordene esse mundo segundo

intenções, se a natureza nada nos diz, nem pode jamais dizer, sobre o propósito final – sem o qual, no entanto, não podemos identificar nenhum ponto comum de relação entre todos esses fins naturais, nenhum princípio teleológico suficiente, em parte para reconhecer
441 todos os fins em um sistema, // em parte para formar um conceito do entendimento superior como causa de tal natureza, o qual pudesse, para além dela, servir de padrão de medida para a nossa faculdade de julgar que reflete teleologicamente sobre ela? Eu teria então, por certo, um *entendimento artístico* para fins variados, mas não a *sabedoria* para um fim derradeiro – que é, no entanto, o que deveria propriamente conter o fundamento de determinação daquele. Na falta de um fim derradeiro, contudo, que somente a razão pura pode fornecer a priori (já que todos os fins no mundo são empiricamente condicionados e só podem conter o que é bom para isto ou aquilo, como um propósito contingente, e não o que é absolutamente bom), e que seria o único capaz de me dizer quais as propriedades, qual o grau e qual a relação da causa suprema à natureza que eu deveria conceber para apreciar esta última como um sistema teleológico, como – e com que direito – posso eu estender, a meu bel-prazer, o meu limitadíssimo conceito daquele entendimento originário, que posso basear no meu precário conhecimento do mundo, ao poder que esse ser originário tem de realizar suas ideias, à sua vontade de fazê-lo etc., chegando até à ideia de um ser infinito onisciente? Do ponto de vista teórico, isso pressuporia em mim mesmo uma onisciência para discernir os fins da natureza em sua completa concatenação e, indo mais longe ainda, para poder conceber todos os outros planos possíveis em comparação com os quais o atual devesse, com razão, ser considerado o melhor. Pois sem esse conhecimento completo do efeito eu não posso deduzir um conceito determinado da causa suprema – que só pode ser encontrado no conceito de uma inteligência infinita em todos os aspectos, isto é, no conceito de uma divindade – nem fornecer uma base para a teologia.

Segundo o princípio mencionado acima, portanto, podemos perfeitamente dizer, em relação a toda extensão possível da teleologia física, que, dados a constituição e os princípios de nossa faculdade de conhecimento, só podemos conceber a natureza, nas suas disposições conformes a fins que se nos tornaram conhecidas, como

o produto de um entendimento ao qual ela está submetida. Agora, se esse entendimento poderia ter ainda um propósito final para o todo da natureza e sua produção (o qual, em todo caso, não estaria na natureza do mundo sensível), isto é algo que a investigação teórica da natureza jamais poderá revelar-nos; permanece antes indefinido, em todo o conhecimento que dela temos, se aquela causa suprema é o seu fundamento originário segundo um fim derradeiro, ou se somente o é por meio de um entendimento destinado a produzir certas formas pela mera necessidade de sua natureza // 442
(por analogia com aquilo que denominamos instinto artístico nos animais) – sem que fosse necessário atribuir-lhe por isso uma sabedoria, muito menos uma sabedoria suprema associada a todas as demais propriedades necessárias para a perfeição de seu produto.

Assim, a teologia física, enquanto uma teleologia física malcompreendida, só é útil como preparação (propedêutica) à teologia, e só serve a esse propósito com o acréscimo de um princípio de outra parte no qual possa apoiar-se (não se apoiando assim em si mesma, como seu nome parece sugerir).

§ 86. Da teologia ética

Eis um juízo de que mesmo o mais comum entendimento não pode livrar-se, quando reflete sobre a existência das coisas no mundo e a própria existência do mundo: todas as diversas criaturas – por mais artística que seja a sua disposição, e por mais diversas que sejam as interconexões finalísticas em que se relacionam umas às outras –, e mesmo o conjunto de tantos sistemas delas que incorretamente denominamos mundos, não existiriam para nada se não houvesse para eles seres humanos (seres racionais em geral); ou seja, sem os seres humanos, a criação inteira seria um mero deserto, em vão e sem fim derradeiro. Mas também não é pela relação à sua faculdade de conhecimento (a razão teórica) que a existência de todas as demais coisas no mundo recebe seu valor, como se alguém devesse existir para *considerar* as coisas. Pois, se essa apreciação do mundo só conduzisse o ser humano a conceber coisas sem fim derradeiro, o fato de ele ser conhecido não poderia gerar nenhum valor para a sua existência; e é preciso já pressupor um

fim derradeiro dele para, em relação a este, dar à própria apreciação do mundo um valor. Também não é pela relação ao sentimento de prazer ou à soma deste que podemos pensar como dado um fim derradeiro da criação, isto é, não é pelo bem-estar, pela fruição (seja corpórea ou espiritual), em uma palavra, pela felicidade, que estimamos esse valor absoluto. Pois que o ser humano, ao existir, faça da felicidade um propósito final para si mesmo, isso não fornece conceito algum do por que ele deveria em geral existir, ou do valor que ele então teria, para tornar sua existência agradável.
443 // Ele já tem, portanto, de ser pressuposto como fim derradeiro da criação para ter um fundamento racional pelo qual a natureza deveria concordar com a sua felicidade quando considerada como um todo absoluto segundo princípios dos fins. – Assim, é apenas a faculdade de desejar – não a que o torna dependente da natureza (pelos impulsos sensíveis), nem aquela a partir da qual ele baseia o valor de sua existência no que recebe e frui; mas o valor que apenas ele pode dar a si mesmo, e que consiste no que ele faz e em como e segundo quais princípios ele age, não como membro da natureza, mas na *liberdade* de sua faculdade de desejar; ou seja, é somente uma boa vontade que pode dar à sua existência um valor absoluto, e em relação à qual a existência do mundo pode ter um *fim derradeiro*.

Com isso concorda também perfeitamente o mais comum juízo da saudável razão humana, a saber, que o ser humano só pode ser um fim derradeiro da criação, como ser moral, se pautarmos o seu julgamento por essa questão e permitirmos que seja investigada. De que adianta, dir-se-á, esse ser humano ter tanto talento, e utilizá-lo tão ativamente, exercendo assim uma útil influência sobre a comunidade e, portanto, tendo um grande valor não apenas em relação às circunstâncias de sua própria felicidade, mas também para a vantagem de outrem, se ele não possui uma boa vontade? Ele é um objeto desprezível, se considerado no que diz respeito à sua interioridade; e se a criação não deve ser inteiramente desprovida de fim derradeiro, então, como um ser humano que também pertence a ela, ele deve, como uma má pessoa em um mundo sob leis morais, estar preparado para, de acordo com estas, sacrificar seu fim subjetivo (da felicidade), como a única condição sob a qual sua existência pode ser compatível com o fim derradeiro.

Se, pois, encontramos disposições finalísticas no mundo e, tal como a razão inevitavelmente exige, subordinamos os fins meramente condicionados a um fim supremo incondicionado, isto é, um fim derradeiro, vê-se facilmente que não se trata então de um fim (interno) da natureza na medida em que ela existe, mas do fim de sua existência com todas as suas disposições, ou seja, do *fim último da criação*, bem como, nesta última, da condição suprema sob a qual um fim derradeiro (isto é, o fundamento de determinação de um entendimento supremo para a produção de seres no mundo) pode ter lugar.

// Agora, uma vez que reconhecemos o ser humano como o 444
fim da criação somente enquanto ser moral, temos já uma razão, ou ao menos a principal condição, para considerar o mundo como um todo concatenado segundo fins e como um *sistema* de causas finais; mas temos sobretudo *um princípio*, no que diz respeito à relação dos fins da natureza a uma causa inteligente do mundo – relação que nos é necessária devido à constituição de nossa razão –, para conceber a natureza e as propriedades dessa primeira causa como fundamento supremo no reino dos fins, e assim determinar o seu conceito – algo que a teleologia física não permitia fazer, só podendo fornecer conceitos indeterminados e por isso mesmo inapropriados tanto para o uso teórico como para o prático.

A partir desse princípio tão determinado da causalidade do ser originário teremos de pensá-lo não apenas como inteligência e como legislador para a natureza, mas também como soberano legislador em um reino moral dos fins. No que diz respeito ao único *bem supremo* possível sob o seu domínio, a saber, a existência de seres racionais sob leis morais, pensaremos esse ser originário como *onisciente*, de modo que mesmo o que há de mais íntimo nas intenções (que constitui o valor propriamente moral das ações de seres racionais no mundo) não lhe permaneça oculto; como *todo-poderoso*, de modo que ele possa tornar toda a natureza conforme a esse fim supremo; como absolutamente *bom* e ao mesmo tempo justo, já que essas duas propriedades (unidas na *sabedoria*) constituem as condições da causalidade de uma causa suprema do mundo como o bem supremo sob leis morais; e assim todas as demais propriedades transcendentais, como *eternidade, onipresença* etc. (pois bondade e justiça são propriedades morais), que são pressupostas em relação a

esse fim derradeiro, teremos de pensá-las nele. – É desse modo que a teleologia *moral* preenche as lacunas da teleologia *física*, fundando pela primeira vez uma *teologia*; ao passo que a teleologia física, se não emprestasse elementos à primeira de maneira despercebida, mas procedesse de maneira consequente, não poderia fundar por si mesma nada além de uma *demonologia*, a qual não é capaz de um conceito determinado.

Mas o princípio de relacionar o mundo, em virtude da destinação moral a fins de certos seres nele existentes, a uma causa suprema como divindade, não chega a este resultado somente complementando o argumento físico-teleológico, que seria portanto o
445 seu fundamento; ele é antes capaz disso *por si mesmo*, // e dirige a atenção aos fins da natureza e à investigação da incompreensivelmente grande arte, que reside oculta por trás de suas formas, de fornecer confirmação incidental, nos fins da natureza, às ideias criadas pela razão pura prática. Pois o conceito de seres do mundo sob leis morais é um princípio a priori pelo qual o homem deve necessariamente julgar-se. Que, além disso, se deve haver alguma causa do mundo atuando intencionalmente e direcionada a um fim, aquela relação moral tenha de ser a condição de possibilidade de uma criação tão necessariamente quanto o é a relação segundo leis físicas (se, com efeito, aquela causa inteligente também possui um fim derradeiro), isso é algo que a razão, também a priori, considera um princípio necessário para apreciar teleologicamente a existência das coisas. Trata-se, pois, de saber se temos algum fundamento suficiente para a razão (seja a especulativa ou a prática) atribuir um *fim derradeiro* à sua suprema agindo segundo fins. Pois pode valer como certo a priori para nós que, devido à constituição subjetiva de nossa razão, e como quer que possamos pensar a razão de outros seres, esse fim derradeiro não poderia ser outro senão *o ser humano sob leis morais*; ao passo que os fins da natureza na ordem física não podem ser conhecidos a priori, nem se pode compreender, de modo algum, que uma natureza não pudesse existir sem eles.

Observação

Suponham um ser humano nos momentos em que seu ânimo é favorável à sensação moral. Se, cercado por uma bela natureza,

ele se encontra em um estado tranquilo e sereno de fruição de sua existência, ele sente em si uma necessidade de ser grato a alguém por isso. Ou se, em outra ocasião, ele se vê na mesma disposição de ânimo sob a pressão de deveres que ele só pode e quer realizar por sacrifício voluntário, ele sente em si uma necessidade de, ao mesmo tempo, ter feito algo comandado e ter obedecido a um senhor supremo. Ou se ele procedeu de maneira irrefletida contra seu dever, sem contudo ter-se tornado responsável aos olhos de outros homens, as fortes reprimendas falarão nele como se fossem a voz de um juiz ao qual ele teria de prestar contas por sua ação. // Em 446
uma palavra: ele necessita de uma inteligência moral para ter, para o fim pelo qual existe, um ser que, em conformidade com esse fim, seja a causa dele e do mundo. Procurar por móbiles por trás desses sentimentos é inútil, pois eles estão imediatamente conectados à mais pura intenção moral, já que *gratidão*, *obediência* e *humildade* (submissão a um merecido castigo) são disposições de ânimo voltadas ao dever, e o ânimo inclinado à ampliação de sua intenção moral somente pensa voluntariamente aqui um objeto que não está no mundo para, onde for possível, demonstrar seu dever também em relação a esse objeto. É ao menos possível, portanto, e o fundamento para isso também está no modo de pensar moral, representar uma necessidade moral pura da existência de um ser sob o qual nossa moralidade ganha mais força ou (ao menos segundo a nossa representação) um âmbito maior, ou seja, um novo objeto para seu exercício; isto é, assumir um ser moralmente legislador fora do mundo – sem levar em conta quaisquer provas teóricas, muito menos interesses egoístas – a partir de um fundamento moral puro, livre de qualquer influência alheia (e, portanto, meramente subjetivo), com base tão somente na razão prática pura, legislando apenas por si mesma. E ainda que tal disposição do ânimo só raramente aparecesse, ou não durasse muito, sendo antes passageira e sem efeito duradouro, ou acontecesse sem qualquer reflexão sobre o objeto tão obscuramente representado, e sem nenhum esforço para trazê-lo sob conceitos claros, ainda assim não se poderia deixar de reconhecer o seu fundamento, a disposição moral em nós – como o princípio subjetivo de não nos satisfazermos, na apreciação do mundo, com a sua finalidade por causas naturais, e o submetermos

a uma causa suprema que governa a natureza segundo princípios morais. – A isso se acrescenta ainda o fato de que nos sentimos forçados pela lei moral a buscar um fim supremo universal, mas ao mesmo tempo sentimos que nós e toda a natureza somos incapazes de alcançá-lo; e de que é somente na medida em que o buscamos que podemos julgar-nos conformes ao fim derradeiro de uma causa inteligente do mundo (caso houvesse uma); e, assim, existe um fundamento moral puro da razão prática para assumir essa causa (já que isso pode acontecer sem contradição) – se não por outra razão, ao menos para evitar o perigo de considerar esse esforço inteiramente inútil em seus efeitos e deixá-lo assim enfraquecer-se.

447 // Com tudo isso, o que se está dizendo é apenas o seguinte: ainda que o *medo* seja por certo o primeiro a produzir *deuses* (demônios), é somente a *razão*, através de seus princípios morais, que pode ter produzido primeiro o conceito de *Deus* (mesmo que se fosse, como é comum, bastante ignorante em teleologia da natureza, ou mesmo que, devido à dificuldade de equilibrar os seus fenômenos contraditórios por meio de um princípio suficientemente confirmado, se tivesse muitas dúvidas a respeito); e que a destinação *moral* interna de sua existência a fins preencheu as lacunas do conhecimento da natureza, levando-nos a pensar a causa suprema para o fim derradeiro da existência de todas as coisas – para a qual somente um princípio *ético* é suficiente para a razão – com propriedades que lhe permitem subordinar toda a natureza a esse único propósito (para o qual a natureza é apenas seu instrumento) (isto é, pensá-la como uma *divindade*).

§ 87. Da prova moral da existência de Deus

Há uma *teleologia física* que fornece à nossa faculdade de julgar que reflete em termos teóricos argumentos suficientes para assumir a existência de uma causa inteligente do mundo. Mas também encontramos em nós mesmos, e mais ainda no conceito de um ser racional dotado de liberdade (sua causalidade) em geral, uma *teleologia moral*, a qual, no entanto, na medida em que a relação a fins pode ser determinada em nós a priori juntamente com a

sua lei e, portanto, conhecida como necessária, não necessita de uma causa inteligente fora de nós para essa legalidade interna; do mesmo modo como não precisamos, no que concerne àquilo que encontramos de conforme a fins nas propriedades geométricas das figuras (para todo tipo de exercício artístico), olhar para além delas em busca de um entendimento inteligente que as houvesse dado às figuras. Mas essa teleologia moral diz respeito a nós como seres no mundo e, portanto, ligados a outras coisas no mundo – para as quais devemos, segundo a mesma lei moral, direcionar nosso julgamento, seja considerando-as como fins, seja como objetos em relação aos quais nós mesmos somos um fim derradeiro. Agora, essa teleologia moral – que diz respeito à relação de nossa própria causalidade a fins, e mesmo a um fim derradeiro que tem de ser visado por nós no mundo, bem como à relação recíproca entre o mundo e esse fim moral e a possibilidade externa de sua realização // (para a qual nenhum teleologia física pode nos fornecer orien- 448
tação) – dá origem à seguinte questão necessária: se ela força o nosso julgamento racional a ir além do mundo e procurar por um princípio supremo inteligível para essa relação da natureza com o que é moral em nós, de modo a representar-nos a natureza como conforme a fins também na sua relação à nossa legislação moral interna e à sua realização possível. É certo que há, portanto, uma teleologia moral; e ela se conecta à *nomotética* da liberdade, de um lado, e à nomotética da natureza, de outro, de maneira tão necessária como a legislação civil se conecta à questão sobre onde se deve buscar o poder executivo e, sobretudo, à questão sobre como a razão deve fornecer um princípio da efetividade de uma certa ordem das coisas que é conforme a leis e só é possível segundo ideias. – Apresentaremos primeiramente o progresso que conduz a razão dessa teleologia moral e de sua relação à física até a teologia, para em seguida tecer considerações sobre a possibilidade e a pertinência desse tipo de raciocínio.

Quando se assume que a existência de certas coisas (ou apenas certas formas de coisas) é contingente, ou seja, somente é possível por meio de algo diverso como causa, então se pode buscar o fundamento supremo para essa causalidade – e, portanto, o fundamento incondicionado para o condicionado – ou na ordem física, ou na

ordem teleológica (segundo o *nexu effectivo* ou *finali*). Ou seja, pode-se perguntar: Qual é a suprema causa produtora, ou qual é o seu fim supremo (absolutamente incondicionado), isto é, o fim derradeiro pelo qual ela produz alguns ou todos os seus produtos? Onde está claramente pressuposto que essa causa é capaz de uma representação dos fins, portanto é um ser inteligente, ou pelo menos que tem de ser por nós pensada como uma causa que age segundo as leis de tal ser.

Agora, se seguimos essa última ordem, vale o princípio, a que mesmo a mais comum razão humana seria forçada a dar assentimento imediato, de que, se deve haver um *fim derradeiro* a ser fornecido a priori pela razão, tal fim não pode ser outro senão o *ser humano* (qualquer ser racional no mundo) *sob leis morais*[46]. Pois
449 (assim julgam todos) // se o mundo consistisse apenas de meros seres inanimados, ou em parte vivos, mas desprovidos de razão, a existência de tal mundo não teria absolutamente nenhum valor, já que não existiria nele qualquer ser com o mínimo conceito de um valor. Se, em contrapartida, existissem também seres racionais, mas a sua razão só conseguisse colocar o valor da existência das coisas em suas relações com a natureza (seu bem-estar), e não criá-lo por

---

46. É com ênfase que digo "*sob* leis morais". O ser humano *segundo* leis morais, isto é, o que se comporta segundo elas, não é o fim derradeiro da criação. Pois com a segunda forma de expressão diríamos mais do que sabemos, ou seja, que está no poder de um autor do mundo fazer com que o ser humano se comporte a cada vez em conformidade com as leis morais – o que pressupõe um conceito de liberdade e de natureza (e somente para esta última podemos pensar um autor externo) que teria de conter um discernimento do substrato suprassensível da natureza, e de sua identidade com aquilo que torna possível a causalidade por liberdade no mundo, que ultrapassa em muito o nosso discernimento racional. Apenas dos *seres humanos sob leis morais* podemos dizer, sem ultrapassar os limites de nosso discernimento, que a sua existência constitui o fim derradeiro do mundo. Isto também concorda perfeitamente com o juízo da razão humana refletindo moralmente sobre o curso do mundo. Acreditamos perceber os traços de uma sábia relação a fins até mesmo no mal, quando vemos que o criminoso perverso não morre antes de ter recebido o merecido castigo por seus malfeitos. Segundo os nossos conceitos de uma causalidade livre o bom ou o mau comportamento depende de nós; a maior sabedoria no governo do mundo, porém, nós atribuímos ao fato de que a motivação para o primeiro e a consequência de ambos dependem das leis morais. Nisso reside propriamente a honra a Deus, que os teólogos, por essa razão, habilmente designaram o fim último da criação. – É de notar-se ainda que pela palavra criação, quando dela nos servimos, não entendemos senão o que aqui foi dito, a saber, a causa da *existência* de um *mundo* ou das coisas nele (as substâncias); o que também corresponde ao sentido apropriado dessa palavra (*actuatio substantiae est creatio*) e, portanto, não traz ainda consigo a pressuposição de uma causa livremente atuante e, portanto inteligente (cuja existência queremos, antes de mais nada, provar).

si mesma originariamente (na liberdade), então haveria, de fato, fins (relativos) no mundo, mas não um fim derradeiro (absoluto), pois a existência de tais seres racionais permaneceria desprovida de finalidade. As leis morais, no entanto, são constituídas de tal modo que prescrevem à razão algo como um fim sem qualquer condição, ou seja, tal como o conceito de um fim derradeiro exige; e a existência dessa razão que pode ser a lei suprema de si mesma na relação dos fins, ou seja, a existência de seres racionais sob leis morais, // é a 450
única que pode ser pensada como fim derradeiro da existência de um mundo. Se, em contrapartida, não for esse o caso, então ou a existência desse mundo não tem qualquer finalidade em sua causa, ou ela tem fins por fundamento, mas não um fim derradeiro.

A lei moral, como condição racional formal do uso de nossa liberdade, obriga-nos por si mesma, sem depender de algum fim como condição material; mas ela também nos determina, e aliás a priori, um fim derradeiro que devemos obrigatoriamente perseguir – e este é o *bem mais elevado no mundo* que é possível por meio da liberdade.

A condição subjetiva sob a qual o ser humano (e, segundo todos os nossos conceitos, também todo ser racional finito) pode, sob a lei acima, colocar-se um fim derradeiro, é a felicidade. Por conseguinte, o supremo bem físico possível no mundo e, no que nos concerne, exigível como um fim derradeiro, é a *felicidade* – sob a condição objetiva da concordância do ser humano com a lei da *moralidade*, como a dignidade de ser feliz.

Mas é impossível, dadas todas as capacidades de nossa razão, representarmos essas duas exigências do fim derradeiro, que nos é dado pela lei moral, como *conectadas* por causas meramente naturais e adequadas à ideia do fim derradeiro assim pensado. Assim, o conceito da *necessidade prática* desse fim, pelo emprego de nossas forças, não é compatível com o conceito teórico da *possibilidade física* de sua efetivação, se não conectarmos à nossa liberdade uma outra causalidade (um meio) que não a da natureza.

Por conseguinte, temos de assumir uma causa moral do mundo (um autor do mundo) para, em conformidade com a lei moral, colocarmo-nos um fim derradeiro; e é tão necessário quanto este último

(isto é, com o mesmo grau e pela mesma razão) assumir também o primeiro, ou seja, que existe um Deus[47].

* * *

Essa prova, que pode ser facilmente adaptada à forma da pre-
451 cisão lógica, não significa que assumir a existência de Deus // seja tão necessário quanto reconhecer a validade da lei moral; e que, portanto, quem não estiver persuadido da primeira poderia julgar-se livre das obrigações impostas pela última. Não! Só o que se poderia abandonar, nesse caso, seria a *meta* de realizar, seguindo a lei moral, o fim derradeiro no mundo (a felicidade de seres racionais, harmonicamente concordante com a obediência à lei moral, como o bem supremo do mundo). Todo ser racional teria de continuar a reconhecer-se como fortemente obrigado a seguir o preceito dos costumes; pois as suas leis são formais e comandam incondicionalmente, sem levar em conta os fins (enquanto matéria do querer). Mas há uma exigência do fim derradeiro, tal como a razão prática o prescreve aos seres do mundo, que é um fim irresistível neles colocado pela sua natureza (enquanto seres finitos), e que a razão apenas gostaria de submeter à lei moral *como condição* inviolável, ou tornar universal segundo essa lei, de modo a tornar a promoção da felicidade, em concordância com a moralidade, um fim derradeiro. Promover este último é, portanto, na medida em que esteja em nosso poder (no que diz respeito à felicidade), algo que a lei moral nos ordena, qualquer que seja o desfecho desse esforço. O cumprimento do dever consiste na forma da vontade séria, não nas causas intermediárias do sucesso.

Suponhamos, portanto, um homem que se convença, em parte devido à fraqueza de todos os argumentos especulativos que são

---

47. Esse argumento moral não deve fornecer uma prova *objetivamente* válida da existência de Deus, não deve convencer o cético de que Deus existe; mas sim que, se ele quiser pensar de maneira moralmente consequente, *terá de aceitar* a admissão dessa proposição entre as máximas de sua razão prática. – Também não se pretendeu dizer com isso, portanto, que é necessário *para a moralidade* que se assuma a felicidade de todos os seres racionais no mundo em conformidade com a sua moralidade, mas sim que isso se torna necessário *por meio* desta última. Portanto, ele é um argumento *subjetivo*, suficiente para seres morais.

tidos em alta conta, em parte devido às muitas irregularidades que encontrou no mundo da natureza e dos costumes, da proposição "Deus não existe". Ele seria ainda um ser indigno, aos seus próprios olhos, se tomasse as leis do dever por meramente imaginárias, inválidas e sem obrigatoriedade, e se decidisse transgredi-las sem qualquer pudor. E mesmo que, em seguida, se deixasse persuadir daquilo de que a princípio duvidava, ele permaneceria indigno com o seu modo de pensar, mesmo que cumprisse seus deveres tão pontualmente como se lhe poderia exigir, // fazendo-o todavia 452
por medo ou expectativa de recompensa, mas sem a disposição de reverência ao dever. Inversamente, se ele, como um crente, seguisse sua consciência leal e desinteressadamente, mas, fazendo com frequência o experimento de deixar-se convencer de que Deus não existe, se acreditasse então livre de qualquer obrigação moral, a sua consciência moral seria de péssima qualidade.

Podemos, portanto, supor um homem correto (como, digamos, Espinosa) que se mantém firmemente convencido de que não existe um Deus, nem tampouco (já que a consequência é a mesma no que diz respeito ao objeto da moralidade) uma vida futura: como poderá ele julgar sua própria destinação interna a fins por meio da lei moral que ele honra em ações? Ele não demanda nenhuma vantagem para si por segui-la, seja neste ou em outro mundo; quer antes promover desinteressadamente o bem, para o qual essa lei sagrada direciona todas as suas forças. Mas seu esforço é limitado; e, embora a natureza possa dar-lhe um assentimento fortuito aqui e ali, ele não pode dela esperar uma concordância com o fim que seja precisa, regular e conforme a regras estáveis (como o são e têm de ser suas máximas internas) – um fim que, no entanto, ele se sente obrigado e compelido a realizar. A mentira, a violência e a inveja estarão sempre em torno dele, por mais honesto, pacífico e benevolente que ele seja; e os homens corretos que ele ainda encontra à sua volta, mesmo sendo dignos de felicidade, estarão sujeitos pela natureza – que não se importa com isso – a todos os males da pobreza, das doenças e da morte antes do tempo, tal como os demais animais da terra, e assim permanecerão para sempre, até que uma grande tumba os engula a todos (honestos ou desonestos, pois isto aqui não faz diferença) e os lance de volta – eles, que chegaram a acreditar que eram o fim derradeiro da criação – no abismo do

caos sem finalidade da matéria, do qual haviam sido retirados. – O fim, portanto, que esse bem-intencionado homem tinha – e devia ter – diante dos olhos, ao seguir as leis morais, teria de ser agora abandonado por ele como algo impossível; ou, caso ele queira manter-se aqui agarrado ao apelo de sua destinação moral interna, e não deixar enfraquecer-se – pela nulidade do único fim derradeiro idealista que corresponde às suas elevadas exigências – o respeito
453 com que a lei moral o incita imediatamente a obedecer, // então ele tem de assumir, de um ponto de vista prático, isto é, para ao menos formar um conceito da possibilidade do fim derradeiro que lhe é moralmente prescrito, a existência de um autor *moral* do mundo, isto é, de Deus – algo que ele pode perfeitamente fazer, já que ao menos não é contraditório.

§ 88. Limitação da validade da prova moral

A razão pura como faculdade prática, isto é, como faculdade de determinar o livre uso de nossa causalidade por meio de ideias (conceitos puros da razão), não contém apenas um princípio regulativo para nossas ações na lei moral, mas também fornece com isso, ao mesmo tempo, um princípio subjetivamente constitutivo no conceito de um objeto que somente a razão pode pensar e que deve ser realizado, segundo essa lei, por meio de nossas ações no mundo. A ideia de um fim derradeiro no uso da liberdade segundo leis morais tem, portanto, uma realidade subjetivamente *prática*. Somos destinados a priori pela razão a promover, com todas as nossas forças, o maior bem no mundo, que consiste na união do maior bem-estar dos seres racionais no mundo com a suprema condição do bem no mundo, isto é, da felicidade universal com a moralidade mais conforme à lei. Nesse fim derradeiro, a possibilidade de uma parte, a saber, da felicidade, é empiricamente condicionada, isto é, depende da constituição da natureza (quer esta concorde com esse fim ou não), e é problemática do ponto de vista teórico; ao passo que a possibilidade da outra parte, a saber, da moralidade, com vistas à qual somos independentes da contribuição da natureza, está firmemente estabelecida e é dogmaticamente certa. Assim, para que o conceito de um fim derradeiro dos seres racionais no mundo

tenha realidade teórica objetiva, requer-se não apenas que nós tenhamos um fim derradeiro colocado a priori para nós, mas também que a criação, isto é, o mundo mesmo, tenha um fim derradeiro no que diz respeito à sua existência – o que, se pudesse ser provado a priori, acrescentaria realidade objetiva à realidade subjetiva do fim derradeiro. Pois, se a criação tem por toda parte um fim derradeiro, não podemos concebê-lo de outro modo senão de tal modo que tenha de coincidir com o fim moral (o único a tornar possível o conceito de um fim). // Agora, nós realmente encontramos fins no 454
mundo, e a teleologia física os apresenta de tal modo que, quando julgamos em conformidade com a razão, temos motivos para assumir como princípio da investigação da natureza que não há nada nela sem finalidade; mas o seu fim derradeiro nós procuramos em vão. Uma vez que a sua ideia está somente na razão, este só pode e deve ser buscado, mesmo no que diz respeito à sua possibilidade objetiva, em seres racionais. Mas a razão prática destes últimos não somente indica esse fim derradeiro, como também determina o seu conceito no que diz respeito às únicas condições sob as quais podemos pensar um fim derradeiro da criação.

Coloca-se agora a questão: A realidade objetiva do conceito de um fim derradeiro da razão não poderia ser satisfatoriamente estabelecida também face às exigências teóricas da razão pura – se não apoditicamente, para a faculdade de julgar determinante, ao menos de maneira suficiente para a faculdade de julgar teórico-reflexionante? Isto é o mínimo que se pode esperar da filosofia especulativa, que se esforça para conectar o fim moral aos fins da natureza pela ideia de um único fim; mas mesmo este mínimo é muito mais do que ela pode conseguir.

Pelo princípio da faculdade de julgar teórico-reflexionante nós diríamos que, se tivéssemos fundamento para assumir, para os produtos naturais conformes a fins, uma causa suprema da natureza cuja causalidade, em relação à realidade desta última (a criação), tivesse de ser pensada como sendo de outro tipo que não a requerida para o mecanismo da natureza, ou seja, a de um entendimento, então teremos suficiente razão, a partir desse ser originário, para pensar que há não apenas fins por toda parte na natureza, mas também um fim derradeiro – se não para demonstrar a existência desse ser, ao

menos para convencer-nos (tal como acontecia na teleologia física) de que a possibilidade desse mundo só nos é compreensível segundo fins e se subordinarmos a sua existência a um fim derradeiro.

Mas o fim derradeiro é tão somente um conceito de nossa razão prática, e não pode ser deduzido de nenhum dado da experiência para um julgamento teórico da natureza, nem relacionado a algum conhecimento sobre esta. Nenhum uso desse conceito é possível a
455 não ser apenas para a razão prática segundo leis morais; // e o fim derradeiro da criação é aquela constituição do mundo que concorda com o que só podemos fornecer como determinado segundo leis, a saber, o fim derradeiro de nossa razão prática pura, e justamente na medida em que ela deve ser prática. – Assim, graças à lei moral que nos impõe esse fim, temos um fundamento, do ponto de vista prático – ou seja, com vistas a empenhar nossas forças na sua efetivação –, para assumir a possibilidade e a viabilidade desse fim, bem como (já que sem a ajuda da natureza, para preencher uma condição que não está em nosso poder, a sua realização seria impossível) uma natureza das coisas com ele compatível. Temos, portanto, um fundamento moral para conceber, em um mundo, também um fim derradeiro da criação.

Agora, isso não é ainda a inferência, a partir da teleologia moral, de uma teologia, isto é, da existência de um autor moral do mundo, mas tão somente a dedução de um fim derradeiro da criação, desse modo determinado. Agora, que para essa criação, isto é, para a existência de coisas em conformidade com um *fim derradeiro*, tenha de ser admitido primeiramente um ser inteligente, e em segundo lugar um ser não apenas inteligente (tal como é necessário para a possibilidade das coisas da natureza, que éramos forçados a julgar como *fins*), mas ao mesmo tempo moral, como autor do mundo, ou seja, como um *Deus*, esta é uma segunda inferência, constituída de tal modo que se percebe ser ela feita apenas para a faculdade de julgar, segundo conceitos da razão prática, e, enquanto tal, apenas para a faculdade de julgar reflexionante, não para a determinante. Pois não podemos pretender discernir que, embora a razão moral-prática seja em nós, segundo seus princípios, essencialmente distinta da razão técnico-prática, isso também deva ser assim na causa suprema do mundo, se assumida esta como inteligência, e

que para o fim derradeiro seja necessário um tipo peculiar da sua causalidade, distinto daquele que é necessário para meros fins da natureza; e que, portanto, tivéssemos com nosso fim derradeiro não apenas um *fundamento moral* para assumir um fim derradeiro da criação (como efeito), mas também uma base para assumir um *ser moral* como fundamento originário da criação. Podemos perfeitamente dizer, contudo, que, *dada a constituição de nossa faculdade racional*, não poderíamos sequer tornar concebível a possibilidade da finalidade referida *à lei moral* e ao seu objeto que há nesse fim derradeiro, sem um autor e governante do mundo que fosse ao mesmo tempo legislador moral.

// Assim, a realidade de um autor supremo, moralmente le- 456
gislador, só é suficientemente estabelecida *para o uso prático* de nossa razão, sem que nada seja determinado em termos teóricos com relação à sua existência. Pois a razão requer para a possibilidade de seu fim – que, em todo caso, nos é dado pela sua própria legislação – uma ideia pela qual é removido o obstáculo relativo à incapacidade de persegui-lo com base no mero conceito natural do mundo (suficiente para a faculdade de julgar reflexionante); e essa ideia recebe com isso realidade prática, ainda que ao conhecimento especulativo faltem todos os meios para conferir-lhe essa realidade do ponto de vista teórico, com vistas à explicação da natureza e à determinação das causas supremas. Para a faculdade de julgar teórico-reflexionante, a teleologia física provou de maneira suficiente, a partir dos fins da natureza, uma causa inteligente do mundo; para a faculdade prática, a teleologia moral tem o mesmo efeito através do conceito de um fim derradeiro que ela é forçada a atribuir à criação do ponto de vista prático. A realidade objetiva da ideia de Deus como autor moral do mundo não pode, pois, ser demonstrada *apenas* por fins físicos; se, entretanto, o conhecimento destes está ligado ao conhecimento do fim moral, então eles são – devido à máxima da razão de buscar a unidade dos princípios tanto quanto seja possível – de grande importância para ajudar a estabelecer a realidade prática daquela ideia através da realidade que ela já tem para a faculdade de julgar do ponto de vista teórico.

Agora, de modo a evitar um mal-entendido que poderia facilmente aparecer, é altamente necessário observar, primeiramente,

que só podemos *pensar* essas propriedades do ser supremo por analogia. Pois como poderíamos querer investigar a sua natureza, da qual a experiência não nos mostra nada sequer parecido? Em segundo lugar, que desse modo podemos apenas pensá-lo, mas não *conhecê-lo* ou atribuir-lhe tais propriedades em termos teóricos; pois isso seria algo para a faculdade de julgar determinante, do ponto de vista especulativo de nossa razão, com vistas a discernir o que a causa suprema do mundo seria *em si mesma*. Mas aqui se trata apenas de saber que conceito devemos formar dela em função da constituição de nossa faculdade de conhecimento, e se devemos assumir sua existência para fornecer realidade – meramente prática – para um fim que a razão pura prática, sem esse tipo de pressuposição, nos impõe a priori realizar com todas as nossas forças, isto é, para poder pensar como possível um efeito visado. Esse conceito
457 pode ser sempre excessivo para a razão especulativa; // e as propriedades que atribuímos ao ser assim pensado também podem, se utilizadas objetivamente, ocultar em si um antropomorfismo; o propósito de utilizá-lo não é, de resto, querer determinar a sua natureza, para nós inatingível, mas sim determinar a nós mesmos e à nossa vontade em conformidade com ele. Assim como nomeamos uma causa segundo o conceito que temos do efeito (ainda que apenas no que diz respeito à sua relação com este último), sem por isso pretender determinar intrinsecamente a sua constituição interna por meio das únicas propriedades que conhecemos desse tipo de causa, e que têm de ser dadas pela experiência; assim como, por exemplo, atribuímos à alma, entre outras coisas, uma *vim locomotivam*, já que se produzem realmente movimentos do corpo cuja causa reside em suas representações, sem por isso pretender atribuir-lhe o único modo como conhecemos forças motrizes (ou seja, por atração, pressão, choque, portanto movimento – coisas que sempre pressupõem um ser extenso): do mesmo modo teremos de assumir *algo* que contém o fundamento da possibilidade e da realidade prática, isto é, da exequibilidade de um necessário fim moral derradeiro; mas, dada a constituição do efeito dele esperado, podemos pensar esse algo como um ser sábio governando o mundo segundo leis morais e, em conformidade com a nossa faculdade de conhecimento, devemos pensá-lo como uma causa das coisas distinta da natureza, para tão somente exprimir a relação desse ser que

ultrapassa todas as nossas faculdades cognitivas com o objeto de *nossa* razão prática, sem por isso atribuir-lhe em termos teóricos a única causalidade desse tipo que conhecemos, a saber, um entendimento e uma vontade, e também sem pretender sequer distinguir objetivamente a causalidade que pensamos nesse ser em si mesmo, em relação àquilo que é um fim derradeiro *para nós*, da causalidade em relação à natureza (e de suas determinações finais em geral); na verdade, só podemos assumir essa distinção como subjetivamente necessária para a constituição de nossa faculdade de conhecimento, e como válida apenas para a faculdade de julgar reflexionante, não para a objetivamente determinante. Quando se trata do âmbito prático, porém, esse princípio *regulativo* (para a prudência ou sabedoria) – de agir em conformidade com algo, como fim, que, dada a constituição de nossa faculdade de conhecimento, só pode ser por nós pensado como possível de uma certa maneira – é ao mesmo tempo *constitutivo*, isto é, determinante em termos práticos; ao passo que esse mesmo enunciado, como princípio para julgar a possibilidade objetiva das coisas, não é de modo algum determinante em termos teóricos (ou seja, // que ao objeto corresponda também 458
o único tipo de possibilidade que corresponde à nossa faculdade de pensar), mas sim um mero princípio regulativo para a faculdade de julgar reflexionante.

Observação

Essa prova moral não é um argumento novo, que tivesse sido agora inventado, mas, quando muito, um argumento que acaba de receber um novo tratamento; pois ele está inscrito na faculdade da razão humana desde antes de sua primeira germinação, e apenas se tornou mais desenvolvido com a cultivação progressiva dessa faculdade. Tão logo os seres humanos começaram a refletir sobre o justo e o injusto, em um tempo no qual ainda olhavam com indiferença para a finalidade da natureza, e dela se nutriam sem conceber algo além do curso habitual da natureza, era inevitável chegar-se ao juízo de que, ao final, não poderia ser a mesma coisa um homem ter-se comportado honesta ou falsamente, de maneira justa ou violenta, ainda que ao fim de sua vida ele não tenha recebido, ao menos de maneira visível, qualquer felicidade por suas virtudes

ou punição por seus crimes. É como se eles percebessem em si mesmos uma voz lhes dizendo que as coisas deveriam ser diferentes; devia estar oculta neles, portanto, também a representação de algo, ainda que obscura, pelo qual eles se sentiam obrigados a lutar, e com o qual esse desfecho não seria compatível, ou que, se considerassem o curso do mundo como a única ordem das coisas, eles não poderiam conciliar com aquela destinação final interna de sua mente. Eles poderiam até representar de vários modos, mesmo que de maneira grosseira, um modo de amenizar essa irregularidade (que tem de ser muito mais revoltante para a mente humana do que o acaso cego, ao qual, como um princípio, se quisesse submeter o julgamento da natureza), mas não poderiam jamais conceber outro princípio da possibilidade da união da natureza com as suas leis morais interiores senão o de uma causa suprema governando o mundo segundo leis morais; pois há uma contradição entre um fim derradeiro dado a eles internamente, como dever, e uma natureza sem qualquer fim derradeiro fora deles, na qual esse fim também deve tornar-se real. Eles bem poderiam imaginar muitos absurdos sobre a constituição interna dessa causa do mundo, mas aquela relação moral no governo do mundo permanecia sempre a mesma, universalmente compreensível pela mais inculta razão, na medida
459 em que esta se considerasse como prática, // ao passo que a razão especulativa estava longe de poder acompanhar-lhe os passos. – Ao que tudo indica, foi também esse interesse moral que chamou a atenção pela primeira vez para a beleza e os fins na natureza, que serviram então muito bem para reforçar aquela ideia, ainda que não para fundá-la, muito menos para dispensá-la – já que é somente quando relacionada ao fim derradeiro que a própria investigação dos fins da natureza adquire aquele interesse imediato que se mostra tão fortemente na admiração pela natureza sem levar em conta alguma vantagem que se pudesse dela extrair.

§ 89. Da utilidade do argumento moral

A limitação da razão às condições de seu uso prático, relativamente a todas as nossas ideias do suprassensível, tem uma utilidade evidente no que diz respeito à ideia de Deus: ela evita que a *teologia* se eleve a uma *teosofia* (em conceitos excessivos que confundem

a razão) ou se rebaixe a uma *demonologia* (um modo antropomórfico de representar o ser supremo); evita que a *religião* caia numa *teurgia* (o delírio visionário de achar que podemos sentir e ter influência sobre outros seres suprassensíveis) ou na *idolatria* (o delírio supersticioso de achar que podemos agradar o ser supremo de outro modo que não por meio da intenção moral)[48].

Pois, se permitimos à vaidade ou à desmesura sofística determinar, em termos teóricos (e com o intuito de ampliar o conhecimento), o mínimo que seja sobre o que ultrapassa o mundo sensível; se admitimos que alguém se gabe de ter conhecimentos sobre a existência e a constituição da natureza divina, de seu entendimento e de sua vontade, das leis de ambos e das propriedades que deles decorrem para o mundo, eu gostaria então de saber onde e em que ponto // se deveriam limitar as pretensões da razão; pois do lugar 460
onde esse conhecimentos são obtidos se podem esperar muitos outros (bastando, segundo se crê, que façamos um esforço reflexivo). A limitação de tais pretensões deveria, porém, acontecer segundo um certo princípio, e não pelo simples motivo de acharmos que todas as tentativas de fazê-lo até hoje fracassaram; pois isso nada prova contra a possibilidade de um melhor desfecho. Mas aqui não há outro princípio possível senão o de admitir que ou absolutamente nada pode ser determinado em termos teóricos sobre o suprassensível (a não ser de maneira meramente negativa), ou que nossa razão ainda contém em si uma fonte – sabe-se lá o quão grande – de novos conhecimentos reservados para nós e nossos descendentes. – No que diz respeito à religião, porém, isto é, à moral em relação a Deus como legislador, a moral deveria pautar-se pela teologia se o conhecimento teórico de Deus tivesse de precedê-la, e não apenas uma legislação exterior arbitrária de um ser supremo substituiria a legislação interna necessária da razão, mas tudo aquilo que há de falho em nossa compreensão da natureza desse ser se estenderia à prescrição moral e, assim, deformaria e tornaria imoral a religião.

---

48. É idolatria, em sentido prático, toda religião que concebe o ser supremo com propriedades segundo as quais algo além da moralidade pode ser condição por si suficiente para o homem conformar-se, naquilo que pode fazer, à vontade desse ser. Pois, por mais puro e livre de imagens sensíveis que esse conceito seja compreendido do ponto de vista teórico, do prático ele continua a ser representado como um *ídolo*, isto é, antropomorficamente, no que diz respeito à constituição da sua vontade.

No que diz respeito à esperança de uma vida futura, se, no lugar do fim derradeiro que nós mesmos devemos realizar segundo a prescrição da lei moral, interrogarmos a nossa faculdade de conhecimento teórico como fio condutor para o juízo racional sobre nossa destinação (o que, portanto, só é considerado necessário ou digno de admissão no âmbito prático), então a doutrina da alma, a exemplo do que ocorreu acima com a teologia, não nos dá mais do que um conceito negativo de nosso ser pensante, a saber, que nenhuma de suas ações ou fenômenos do sentido interno pode ser esclarecido de maneira materialista; e que, portanto, não é possível, da parte de toda a nossa faculdade de conhecimento teórico, qualquer juízo determinante e informativo com fundamentos especulativos sobre a sua natureza específica ou sobre a duração ou não duração de sua personalidade após a morte. Como tudo fica entregue, assim, ao ponto de vista prático necessário e à admissão de nossa sobrevida, como a condição requerida para o fim derradeiro que nos é imposto de modo absoluto pela razão, mostra-se aqui ao mesmo tempo uma vantagem (que, de fato, à primeira vista parece ser um prejuízo): que, assim como a teologia nunca pode tornar-se
461 teosofia para nós, // a *psicologia* racional jamais poderá tornar-se *pneumatologia*, enquanto uma ciência capaz de ampliar nossos conhecimentos, e está também assegurada, de outro lado, contra o risco de cair no *materialismo*; ela é antes uma mera antropologia do sentido interno, isto é, um conhecimento de nosso eu pensante em vida, e permanece meramente empírica também como conhecimento teórico; em contrapartida, no que diz respeito à pergunta sobre a nossa existência eterna, a psicologia racional não é uma ciência teórica, mas se baseia em uma única conclusão da teleologia moral, e o seu uso como um todo só é necessário devido a esta última como nossa destinação prática.

§ 90. Do modo de assentimento em uma prova moral da existência de Deus

A primeira coisa que se requer de uma prova, quer ela seja obtida por exposição empírica imediata do que deve ser provado (como na prova por observação do objeto ou experimento) ou a

priori pela razão a partir de princípios, é que ela não seja *persuasiva*, mas *convincente*, ou ao menos atue sobre a convicção; ou seja, que o argumento ou inferência não seja um fundamento de determinação meramente subjetivo (estético) da concordância (mera ilusão), mas objetivamente válido e um fundamento lógico do conhecimento, pois do contrário o entendimento é seduzido, mas não convencido. Esse tipo de prova ilusória é produzida na teologia natural, talvez com boa intenção, mas com dissimulação deliberada de sua fraqueza, quando se aponta um monte de evidências em favor da origem das coisas naturais segundo o princípio dos fins, e se utiliza o fundamento meramente subjetivo da razão humana, qual seja, a sua própria tendência a conceber um princípio em vez de muitos onde isso é possível sem contradição e, ali onde, nesse princípio, somente se encontram algumas, ou mesmo muitas exigências para determinar um conceito, acrescentar as faltantes para completar o conceito da coisa com complementos arbitrários. Pois é claro que, se há tantos produtos na natureza que são indícios de uma causa inteligente para nós, por que não deveríamos nós conceber uma única causa em vez de muitas, e nela conceber não apenas um grande entendimento, poder etc., // mas antes uma 462
onisciência, poder ilimitado – em uma palavra, concebê-la como uma causa que contém a razão suficiente de tais propriedades para todas as coisas possíveis? E, além disso, por que não atribuirmos a esse ser originário único e onipotente não apenas entendimento para os produtos e leis da natureza, mas também, sendo ele causa moral do mundo, a suprema razão prática moral? Afinal, por meio desse acabamento do conceito é fornecido um princípio suficiente tanto para a compreensão da natureza como para a sabedoria moral, e nenhuma objeção fundamentada pode ser feita contra a possibilidade de tal ideia. Se, ao mesmo tempo, os móbiles morais do ânimo são colocados aqui em movimento, e um vivo interesse lhes é acrescentado com força retórica (da qual eles são bem merecedores), surge então daí uma persuasão quanto à suficiência objetiva da prova, e também uma ilusão salutar (na maior parte dos seus usos) que dispensa qualquer exame de seu rigor lógico, suscitando até mesmo repugnância e má vontade para com este último, como se na sua base houvesse uma dúvida maliciosa. – Agora, aqui não há novamente nada a dizer contra isso, na medida em que se leve

propriamente em conta a utilidade popular. Só que a decomposição da prova nas duas partes heterogêneas que esse argumento contém – a saber, naquilo que pertence à teleologia física e naquilo que pertence à teleologia moral – não pode nem deve ser recusada, já que a fusão de ambas torna impossível reconhecer onde está o verdadeiro nervo da prova, e como e em que parte ela deveria ser trabalhada para que se pudesse defender a sua validade face ao mais acurado exame (mesmo que se deva forçosamente reconhecer a fraqueza de nosso discernimento racional em uma das partes). Assim, é um dever para o filósofo (supondo que ele não leve nem um pouco a sério a exigência de sinceridade) revelar a ilusão – por mais salutar que ela seja – que essa confusão pode provocar e separar aquilo que pertence tão somente à persuasão daquilo que conduz à convicção (ambas as quais são determinações distintas – não só quanto ao grau, mas também quanto ao modo – do assentimento), de modo a expor abertamente, em toda a sua clareza, a disposição do ânimo nessa prova, podendo assim submetê-la ao mais forte exame de maneira franca.

Mas uma prova voltada à persuasão pode, por seu turno, ser de dois tipos: uma prova que deve estabelecer ou o que o objeto é *em*
463 *si*, ou o que ele é *para nós* (seres humanos em geral) // segundo os princípios racionais necessários do seu julgamento (uma prova *kat' alêtheian* ou *kat' anthrôpon*, esta última palavra tomada no sentido mais geral, para seres humanos em geral). No primeiro caso, ela está fundada em princípios suficientes para a faculdade de julgar determinante; no segundo, em princípios suficientes apenas para a reflexionante. No último caso, ela não pode jamais, baseando-se em princípios meramente teóricos, atuar sobre a convicção; se, no entanto, toma por fundamento um princípio prático da razão (que vale, portanto, universal e necessariamente), ela pode levantar a pretensão a uma convicção que é suficiente de um ponto de vista prático puro, isto é, moral. Uma prova *atua sobre a convicção*, porém, sem ainda convencer, se é simplesmente levada a esse caminho, isto é, se apenas contém em si fundamentos objetivos que, embora ainda insuficientes para a certeza, são todavia do tipo que não vale apenas como fundamento subjetivo do juízo para a persuasão.

Todos os argumentos teóricos são, pois, suficientes: ou 1) para a prova por *silogismos* estritamente lógicos; ou, quando não é esse

o caso, 2) para a *inferência* por *analogia*; ou, se também não é esse o caso, 3) para a *opinião verossímil*; ou, por fim, ao menos 4) para a admissão de um fundamento explicativo meramente possível como *hipótese*. – Agora, eu digo que todos os argumentos em geral que atuam sobre a convicção teórica não podem produzir um assentimento desse tipo, do seu mais alto ao seu mais baixo grau, quando deve ser provada a proposição da existência de um ser originário, como um Deus, no sentido adequado a todo esse conceito, ou seja, como um autor *moral* do mundo – de tal modo, portanto, que através dele é fornecido ao mesmo tempo o fim derradeiro da criação.

1) No que diz respeito à prova logicamente adequada, que vai do universal para o particular, foi suficientemente estabelecido na *Crítica* que, como nenhuma intuição para nós possível corresponde ao conceito de um ser que tem de ser buscado além da natureza, e que, portanto, esse conceito mesmo, na medida em que deve ser determinado em termos teóricos por predicados sintéticos, permanece sempre problemático para nós, então não há absolutamente nenhum conhecimento dele (que servisse para ampliar minimamente o âmbito de nosso conhecimento teórico) e o conceito particular de um ser suprassensível não pode de modo algum ser subsumido sob os princípios universais da natureza das coisas, como se fosse possível inferi-lo destes; // pois esses princípios valem apenas para 464
a natureza como objeto dos sentidos.

2) É verdade que, de duas coisas heterogêneas, pode-se *pensar* uma delas por *analogia*[49] com a outra justamente quanto ao ponto

---

49. *Analogia* (em sentido qualitativo) é a identidade da relação entre razões e consequências (causas e efeitos), na medida em que ela ocorre independentemente da diferença específica das coisas, ou das propriedades em si, que contêm a razão de consequências semelhantes (isto é, consideradas fora dessa relação). Assim, para as ações artísticas dos animais, em comparação com as do ser humano, concebemos o fundamento desses efeitos nos primeiros, que não conhecemos, a partir do fundamento de efeitos similares do ser humano (da razão), que conhecemos, como disposições da razão; e queremos mostrar com isso, ao mesmo tempo, que o fundamento da faculdade artística animal, sob o nome de instinto, de fato se diferencia especificamente da razão, mas tem uma relação semelhante com o efeito (compare-se a construção dos castores com a dos seres humanos). – Porém, do fato de o ser humano usar a razão nas suas construções não posso inferir que o castor precisa tê-la também, e chamar a isso de *inferência* por analogia. Mas da semelhança entre os efeitos dos animais (cujo fundamento não podemos perceber imediatamente), comparados aos do ser humano (dos quais somos imediatamente conscientes), podemos inferir *por analogia*, de modo inteiramente correto, que os animais também agem segundo *representações* (eles não são máquinas,

de sua heterogeneidade; mas não fazer uma *inferência*, a partir daquilo em que elas são heterogêneas, por analogia de uma com a outra, isto é, transferir de uma para a outra a característica de sua diferença específica. Assim, eu posso, por analogia com a lei de igualdade da ação e reação na atração e repulsão recíprocas entre
465 os corpos, // pensar também a comunidade dos membros de uma coletividade segundo regras do direito; mas não posso transferir essas determinações específicas (a atração ou repulsão materiais) para esta última e atribuí-las aos cidadãos para constituir um sistema chamado Estado. – Do mesmo modo, podemos perfeitamente pensar a causalidade do ser originário, em relação às coisas do mundo como fins da natureza, por analogia com um entendimento como fundamento das formas de certos produtos que denominamos obras de arte (pois isso só é feito em benefício do uso de nossa faculdade de conhecimento, teórico ou prático, que temos de fazer desse conceito com vistas às coisas naturais no mundo segundo um certo princípio); mas do fato de um entendimento ter de ser atribuído à causa de um efeito que é julgado artístico entre os seres do mundo não podemos inferir por analogia, de modo algum, que a mesma causalidade que percebemos nos seres humanos tem de pertencer também, relativamente à natureza, a um ser que é inteiramente distinto dessa mesma natureza; pois isso diz respeito justamente ao ponto da heterogeneidade que é pensada, no conceito do ser originário suprassensível, entre uma causa sensivelmente condicionada em relação a seus efeitos e o próprio ser originário, não podendo aquela propriedade, portanto, ser transferida a este último. – É justamente por eu dever representar-me a causalidade

como quer Descartes) e, independentemente de sua diferença específica, são idênticos ao homem quanto ao gênero (como seres vivos). O princípio que autoriza tal inferência reside na identidade da razão pela qual contamos os animais e o ser humano enquanto tal como parte do mesmo gênero, comparando-os externamente quanto às suas ações. Isso é *par ratio*. Do mesmo modo, posso pensar a causalidade da causa suprema do mundo, comparando os seus produtos que são conformes a fins no mundo com as obras de arte humanas, por analogia com um entendimento, mas não posso *inferir* essas suas propriedades por analogia; pois aqui falta justamente o princípio da possibilidade de tal modo de inferir, qual seja, o *paritas rationis* para contar o ser supremo e o ser humano (no que diz respeito às suas respectivas causalidades) como parte de um mesmo e único gênero. A causalidade dos seres mundanos, que é sempre sensivelmente condicionada (inclusive a sua causalidade pelo entendimento), não pode ser transferida a um ser que só tem em comum com aqueles o conceito genérico de coisa em geral.

divina somente por analogia com um entendimento (faculdade esta que não conhecemos em nenhum outro ser além do ser humano, que é sensivelmente condicionado) que estou proibido de atribuir-lhe esta última em sentido estrito[50].

3) A *opinião* não tem qualquer lugar em juízos a priori; através destes, nós ou conhecemos algo com total certeza, ou não conhecemos absolutamente nada. Se, no entanto, os argumentos dados de que partimos (como, no caso presente, os fins no mundo) são também empíricos, não se pode opinar com eles sobre nada que ultrapasse o mundo sensível, nem reconhecer a esses juízos arriscados a mínima pretensão à probabilidade. Pois a probabilidade é parte de uma certeza possível em uma certa série de razões (as quais são comparadas à razão suficiente como partes a um todo), // e 466
para chegar a ela é preciso que a insuficiência das razões possa ser sanada. Mas, uma vez que, como fundamentos de determinação da certeza de um mesmo e único juízo, elas têm de ser homogêneas, já que do contrário não constituiriam juntas uma grandeza (do tipo que a certeza é), não é possível que uma parte delas esteja dentro dos limites da experiência possível, e a outra fora de qualquer experiência possível. Assim, como argumentos meramente empíricos não conduzem a nada suprassensível, e uma carência na sua série também não pode ser sanada de modo algum, a tentativa de chegar através deles ao suprassensível e a um conhecimento deste não se aproxima sequer minimamente do alvo; em um juízo sobre o último, por conseguinte, cujos argumentos tenham sido extraídos da experiência, também não se obtém qualquer probabilidade.

4) Quanto ao que deve valer como *hipótese* de explicação da possibilidade de um dado fenômeno, ao menos a sua possibilidade tem de ser inteiramente certa. Já é suficiente que, em uma hipótese, eu me abstenha de ter um conhecimento da realidade (o qual ainda é afirmado em uma opinião proferida como provável); mais do que isso não posso conceder. Ao menos a possibilidade do que pretendo explicar tem de estar fora de qualquer dúvida,

---

50. Com isso não se perde nada na representação das relações desse ser com o mundo, seja nas consequências teóricas, seja nas consequências práticas desse conceito. Querer investigar o que ele seja em si mesmo é tão despropositado quanto inútil.

pois, do contrário, as mais ocas fantasias não teriam fim. Mas a possibilidade de admitir um ser suprassensível determinado segundo certos conceitos – não sendo dada nenhuma das condições requeridas para o seu conhecimento (no que diz respeito ao que neste se baseia na intuição), e só restando, portanto, como critério dessa possibilidade, o mero princípio de contradição – seria uma pressuposição inteiramente infundada.

Como resultado de tudo isso, é absolutamente impossível para a razão humana, no que diz respeito à existência do ser originário como uma divindade, ou da alma como um espírito imortal, qualquer prova de tipo teórico, mesmo que fosse para influenciar em grau mínimo o assentimento; e isso por uma razão inteiramente compreensível: não temos nenhum material para determinar as ideias do suprassensível, já que teríamos de extraí-lo das coisas do mundo sensível, mas entre estas não há nada que seja adequado a tal objeto. Sem qualquer determinação deste último, porém, nada nos resta senão o conceito de um algo não sensível que contém o fundamento último do mundo sensível, mas ainda não constitui um conhecimento (capaz de ampliar seu conceito) de sua constituição interna.

467 //

§ 91. Do modo de assentimento motivado por uma fé prática

Se olhamos apenas para o modo como algo pode ser objeto do conhecimento (*res cognoscibilis*) *para nós* (segundo a constituição subjetiva de nossas capacidades representativas), os conceitos não são então confrontados com os objetos, mas somente com nossas faculdades de conhecimento e o uso que estas podem fazer da representação dada (do ponto de vista teórico ou prático); e a questão sobre se algo é ou não um ser cognoscível não é uma questão que diga respeito à possibilidade da coisa mesma, mas ao nosso conhecimento dela.

Agora, as coisas cognoscíveis são de três tipos: coisas de opinião (*opinabile*), coisas de fato (*scibile*) e coisas de fé (*mere credibile*).

1) Objetos das meras ideias da razão, que não podem ser expostos em nenhuma experiência possível para o conhecimento teórico, não são, nessa medida, coisas *cognoscíveis*, e não se pode, portanto, ter qualquer opinião em relação a eles; opinar a priori, aliás, já é em si absurdo e o caminho certo para puras fantasias. Assim, ou a nossa proposição a priori é certa, ou não contém nada a que possamos assentir. *Coisas de opinião*, portanto, são sempre objetos de um conhecimento empírico que é em si pelo menos possível (objetos do mundo sensível), mas que, em função do grau dessa faculdade que possuímos, é impossível *para nós*. Assim, o éter dos físicos modernos, um fluido elástico perpassando todas as demais matérias (e a elas intimamente misturado), é uma mera coisa de opinião, muito embora seja do tipo que, se os sentidos externos fossem apurados no mais alto grau, poderia ser percebido; mas ele não pode jamais ser exposto numa observação ou experimento. Admitir habitantes racionais de outros planetas é uma coisa de opinião; pois, se pudéssemos aproximar-nos destes, o que é em si possível, poderíamos estabelecer pela experiência se eles existem ou não; mas nunca chegaremos tão perto deles, e isso permanecerá no âmbito da opinião. Mas opinar que há espíritos pensantes puros, sem corpos, no universo material (deixando de lado, como é próprio, certos fenômenos reais que foram dados como tais), é uma ficção, // e não uma coisa de opinião; uma mera ideia, que permanece 468
quando se tira a um ser pensante tudo o que ele tem de material e lhe resta o pensamento. Quanto a saber, porém, se este último permanece então (algo que só conhecemos no ser humano, isto é, em conexão com um corpo), isto é algo que não podemos determinar. Tal coisa é um *ser criado sofisticamente* (*ens rationis ratiocinantis*), não um *ser da razão* (*ens rationis ratiocinatae*); sendo que deste último é possível estabelecer suficientemente, ao menos para o uso prático da razão, a realidade objetiva de seu conceito, já que tal uso, que possui seus próprios princípios a priori, apoditicamente certos, chega mesmo a exigi-lo (postulá-lo).

2) Objetos para conceitos cuja realidade objetiva pode ser provada (seja pela razão pura ou pela experiência, e, no primeiro caso, a partir de dados teóricos ou práticos, mas em todos os casos através de uma intuição a eles correspondentes) são *coisas de fato* (*res*

facti)[51]. São desse tipo as propriedades matemáticas das grandezas (na geometria), pois elas comportam uma *exposição* a priori para o uso teórico da razão. Além disso, coisas ou propriedades de coisas que podem ser estabelecidas pela experiência (própria ou alheia, por meio de testemunhos) são igualmente factuais. – O que é curioso, porém, é que até uma ideia da razão (que não comporta uma exposição na intuição, nem, portanto, uma prova teórica de sua possibilidade) se encontra entre as coisas factuais; e é a ideia da *liberdade*, cuja realidade, como um tipo particular de causalidade (cujo conceito seria excessivo numa apreciação teórica), pode ser estabelecida por leis práticas da razão pura e, em conformidade com estas, em ações reais, portanto na experiência. – É a única, dentre todas as ideias da razão pura, cujo objeto é factual e tem de ser contado entre as *scibilia*.

469 // 3) Objetos que, em relação ao uso da razão prática pura conforme ao dever (seja como consequências, seja como fundamentos), têm de ser pensados a priori, mas que são excessivos para o uso teórico da mesma razão, são meras *coisas de fé*. É desse tipo o *bem supremo* no mundo, a ser realizado por meio da liberdade: a realidade objetiva do seu conceito não pode ser provada em nenhuma experiência para nós possível, nem, portanto, de maneira suficiente para o uso teórico da razão, mas o seu uso é ordenado pela razão pura prática, com vistas à melhor realização possível desse fim, e, portanto, tem de ser assumido como possível. Este efeito que nos é ordenado, *juntamente com as únicas condições para nós concebíveis de sua possibilidade*, a saber, a existência de Deus e a imortalidade da alma, são *coisas de fé* (*res fidei*), e aliás as únicas, entre todos os objetos, que podem ser assim chamadas[52]. Pois, ainda que nos seja exigido acreditar naquilo que só podemos

---

51. Estou ampliando aqui, tal como me parece acertado, o conceito de fato (*Tatsache*) para além do significado habitual dessa palavra. Pois não é necessário, e sequer factível, limitar essa expressão tão somente à experiência real, quando se trata da relação das coisas às nossas faculdades de conhecimento; pois uma experiência meramente possível já é suficiente para falar das coisas apenas como objetos de um determinado modo de conhecer.

52. Coisas de fé não são por isso, contudo, *artigos de fé*, caso se entenda por estes últimos aquelas coisas de fé que podemos ser obrigados a *professar* (interna ou externamente) – do tipo, pois, que não se encontra na teologia natural. Pois uma vez que, como coisas de fé, elas não podem (ao contrário das coisas de fato) estar fundadas em provas teóricas, trata-se de um livre-assentimento, e que somente enquanto tal pode ser conciliado à moralidade do sujeito.

aprender da experiência de outrem pelo *testemunho*, não se trata ainda por isso de coisas de fé propriamente ditas; pois em todo testemunho aquilo foi fato e experiência própria para *alguém*, ou assim se pressupõe. Além disso, deve ser possível chegar ao saber por esse caminho (da crença histórica); e os objetos da história e da geografia, bem como tudo o que é ao menos possível saber em função da constituição de nossas faculdades de conhecimento, não pertencem às coisas de fé, mas às coisas de fato. Somente objetos da razão pura podem, em todo caso, ser coisas de fé, mas não como objetos da mera razão pura especulativa; pois nesse caso eles não podem sequer ser contados com segurança entre as coisas, isto é, os objetos, desse conhecimento que é para nós possível. Eles são ideias, isto é, conceitos, cuja realidade objetiva não pode ser assegurada em termos teóricos. Em contrapartida, o fim derradeiro supremo que devemos realizar, o único pelo qual podemos tornar-nos dignos de sermos nós mesmos o fim derradeiro da criação, é uma ideia – que, em sentido prático, tem realidade objetiva para nós – e uma coisa; mas, // na medida em que não podemos proporcionar 470
a esse conceito realidade objetiva do ponto de vista teórico, ele é uma mera coisa de fé da razão pura, e com ele Deus e a imortalidade, como as únicas condições sob as quais, dada a constituição de nossa (humana) razão, podemos conceber a possibilidade daquele efeito do uso de nossa liberdade conformemente a leis. Mas o assentimento nas coisas de fé é um assentimento em sentido puramente prático, isto é, uma fé moral que nada prova para o conhecimento puro teórico da razão, mas apenas para o prático (voltado à obediência de seus deveres), e em nada amplia a especulação ou as regras prudenciais práticas conformes ao amor-próprio. Se o princípio supremo das leis morais é um postulado, então é postulada ao mesmo tempo a possibilidade de seu objeto supremo e, portanto, também a condição sob a qual podemos pensar essa possibilidade. Com isso, porém, o conhecimento desta última não se torna nem saber nem opinião sobre a existência e a constituição dessas condições, como um modo teórico de conhecer, mas uma mera suposição em sentido prático e mandatório para o uso moral de nossa razão.

Mesmo que pudéssemos aparentemente fundar, sobre os fins da natureza que a teleologia física nos apresenta tão ricamente, um conceito *determinado* de uma causa inteligente do mundo, a

existência desse ser não seria ainda uma coisa de fé. Pois, na medida em que não é aí assumido em favor do cumprimento de meu dever, mas sim para explicar a natureza, ele seria tão somente a opinião e a hipótese mais adequadas à nossa razão. E essa teleologia não conduz de modo algum a um conceito determinado de Deus, tal como só se encontra, pelo contrário, no conceito de um autor moral do mundo, já que somente este fornece o fim derradeiro em que só podemos contar-nos a nós mesmos na medida em que nos comportemos em conformidade com aquilo que a lei moral nos impõe – e, portanto, nos obriga – como fim derradeiro. Assim, é somente por meio da relação ao objeto de nosso dever, como condição da possibilidade de atingir o seu fim derradeiro, que o conceito de Deus adquire o privilégio de valer como coisa de fé em nosso assentimento; ao passo que o mesmo conceito não consegue fazer valer o seu objeto como coisa de fato, já que, embora a necessidade do dever seja perfeitamente clara para a razão prática, o atingimento do seu fim derradeiro, não estando inteiramente em
471 nosso poder, só é assumido em favor do uso prático da razão, // e não, portanto, de maneira praticamente necessária (como é o caso do próprio dever)[53].

A *fé* (como *habitus*, não como *actus*) é o modo moral de pensar que a razão adota no assentimento àquilo que é inacessível ao conhecimento teórico. Ela é, portanto, o constante princípio do ânimo de assumir como verdadeiro, devido à obrigação de perseguir o supremo fim moral derradeiro, aquilo que é necessário pressupor, como condição, para a possibilidade desse fim[54] – por mais que esta

53. O fim derradeiro que a lei moral impõe promover não é o fundamento do dever; pois este reside na lei moral, que, como um princípio prático formal, nos conduz categoricamente, sem levar em conta os objetos da faculdade de desejar (a matéria do querer), nem, portanto, algum fim.

54. Ela é uma confiança na promessa da lei moral; não, porém, como algo que estivesse nesta contido, mas sim como algo que eu acrescento, e aliás com base em fundamentos suficientes em termos morais. Pois um fim derradeiro não pode ser ordenado por uma lei da razão, sem que esta prometa ao mesmo tempo, ainda que incerta, a sua atingibilidade, e legitime com isso também o assentimento às únicas condições sob as quais nossa razão possa conceber esta última. A palavra *fides* também já exprime isso; e só pode parecer suspeito que entrem na filosofia moral essa expressão e essa particular ideia, já que foram introduzidas pela primeira com o cristianismo, e admiti-las pode parecer talvez uma mera imitação lisonjeira de sua língua. Mas este não é o único caso em que essa maravilhosa religião, na grande simplicidade de sua expressão, enriqueceu a filosofia com conceitos morais muito mais determinados

última, // bem como a sua impossibilidade, não possam ser por nós compreendidas. A fé (simplesmente assim chamada) é uma confiança no atingimento de um propósito cuja promoção é um dever, mas cuja possibilidade de realização não podemos *discernir* (nem, portanto, a das únicas condições para nós concebíveis). Portanto, a fé que se refere a objetos particulares que não são objetos de um saber possível ou da opinião (neste último caso, sobretudo no da opinião histórica, ela deveria chamar-se credulidade, e não fé) é inteiramente moral. Ela é um livre-assentimento, não àquilo de que se podem encontrar provas para a faculdade de julgar determinante teórica, nem àquilo a que nos consideramos obrigados, mas àquilo que admitimos em benefício de um propósito segundo leis da liberdade; e não como uma opinião sem fundamento suficiente, mas como algo fundado na razão (ainda que somente em vista de seu uso prático), *de maneira suficiente para o seu propósito*. Pois sem ela o modo moral de pensar, ao topar com a exigência de prova da razão teórica (quanto à possibilidade do objeto da moralidade), não tem qualquer base firme, oscilando antes entre comandos práticos e dúvidas teóricas. Ser *incrédulo* significa prender-se à máxima de não acreditar em testemunhos em geral; *não tem fé*, entretanto, quem recusa toda validade àquelas ideias da razão, porque lhes falta fundamentação teórica de sua realidade. Ele julga, portanto, de maneira dogmática. Uma *falta de fé* dogmática não pode, porém, coexistir com uma máxima moral que domine o modo de pensar (pois perseguir um fim que não é reconhecido como mais do que uma fantasia é algo que a razão não pode ordenar), mas pode perfeitamente coexistir com uma fé dubitativa, para a qual a falta de convicção por fundamentos da razão especulativa é tão somente um obstáculo, cuja influência sobre o comportamento é afastada por uma compreensão dos limites da última // e substituída por um assentimento prático capaz de se impor sobre ela.

472 473

* * *

---

e puros do que a própria moralidade poderia ter até então fornecido, mas que, uma vez existindo, são *livremente* aprovados e assim admitidos pela razão (que poderia perfeitamente ter chegado a eles por si mesma, podendo e devendo introduzi-los).

Quando se quer, no lugar de certas tentativas fracassadas na filosofia, introduzir um outro princípio e torná-lo influente, é bastante satisfatório compreender como e por que aquelas deram errado.

Deus, liberdade e *imortalidade da alma* são os problemas a cuja solução, como seu último e único fim, estão direcionados todos os empreendimentos da metafísica. Agora, acreditava-se que a doutrina da liberdade seria necessária apenas como condição negativa para a filosofia prática, e que a doutrina de Deus e da constituição da alma, pertencentes à filosofia teórica, teriam de ser apresentadas separadamente, para depois serem ligadas ao que a lei moral ordena (o que só é possível sob a condição da liberdade) e, assim, constituir uma religião. Logo se pode perceber, porém, que essa tentativa tinha de fracassar. Pois a partir de meros conceitos ontológicos de coisas em geral, ou da existência de um ser necessário, não se pode formar de modo algum, com predicados que pudessem ser dados na experiência e, assim, servir para o conhecimento, o conceito determinado de um ser originário; um conceito que, de resto, se fosse fundado na experiência da finalidade física da natureza, também não poderia fornecer uma prova suficiente para a moral, nem, portanto, para o conhecimento de um Deus. Do mesmo modo, tão pouco poderia o conhecimento da alma fornecer um conceito da natureza espiritual e imortal desta última – que, portanto, servisse para a moral – através da experiência (que só temos nesta vida). A *teologia* e a *pneumatologia*, como tarefas para as ciências de uma razão especulativa, não podem ser solucionadas com dados e predicados empíricos, já que seu conceito é excessivo para todas as nossas faculdades de conhecimento. – A determinação de ambos os conceitos – tanto de Deus como da alma (no caso desta em relação à sua imortalidade) – só pode ocorrer por meio de predicados que, embora somente sejam eles mesmos possíveis a partir de um fundamento suprassensível, têm de ter sua realidade provada na experiência; pois somente assim podem tornar possível um conhecimento de um ser inteiramente suprassensível. – Ora, o único conceito desse tipo que
474 se pode encontrar na razão humana // é o conceito da liberdade do ser humano sob leis morais, juntamente com o fim derradeiro que aquela lhe prescreve através destas; sendo que as leis morais

permitem atribuir ao autor da natureza, e o fim derradeiro ao ser humano, aquelas propriedades que contêm a condição necessária para a possibilidade de ambos, de modo que justamente essa ideia permite inferir a existência e a constituição desses seres que, de outro modo, permaneceriam inteiramente ocultos para nós.

Portanto, a razão do fracasso na tentativa de provar Deus e a imortalidade por um caminho meramente teórico reside no fato de que nenhum conhecimento do suprassensível é possível por esse caminho (dos conceitos da natureza). Que, em contrapartida, haja sucesso no caminho moral (do conceito da liberdade), a razão disso é que o suprassensível, que está aqui no fundamento (a liberdade), não apenas fornece, através de uma lei determinada da causalidade que dele brota, material para o conhecimento dos outros suprassensíveis (o fim moral derradeiro e as condições de sua exequibilidade), mas também estabelece, como um fato, a sua realidade em ações; e justamente por isso, no entanto, ele não pode fornecer nenhum outro argumento a não ser aquele que é válido do ponto de vista prático (que é o único, aliás, de que a religião necessita).

Continua a ser aqui bastante curioso que, entre as três ideias puras da razão, *Deus, liberdade* e *imortalidade*, a da liberdade seja o único conceito do suprassensível que prova sua realidade objetiva (por meio da causalidade que é nele pensada) na natureza, pelo seu efeito que é nela possível, e justamente assim torna possível a conexão das outras duas com a natureza, e das três entre si com vistas a uma religião; e que, portanto, tenhamos em nós um princípio que permite determinar a ideia do suprassensível em nós – e, desse modo, também fora de nós – em um conhecimento possível (ainda que apenas de um ponto de vista prático), algo de que a filosofia especulativa (que, de resto, só podia fornecer um conceito meramente negativo da liberdade) teria de desesperar. Com isso, o conceito de liberdade (como conceito fundamental de todas as leis incondicionalmente práticas) pode expandir a razão para além dos limites no interior dos quais, sem esperança, todo conceito natural (teórico) teria de permanecer confinado.

* * *

475 //

Observação geral à teleologia

Se a questão é saber a posição hierárquica reivindicada, frente aos demais argumentos na filosofia, pelo argumento moral que prova a existência de Deus apenas como coisa de fé para a razão pura prática, então todas as posses da filosofia podem ser facilmente avaliadas, e o que se percebe é que não há nada aqui a escolher; a faculdade teórica deveria antes, perante uma crítica apartidária, renunciar por si mesma a todas as suas pretensões.

Ela precisa, antes de mais nada, fundar todo assentimento em fatos, para que ele não seja inteiramente desprovido de fundamento; e a única diferença que pode haver na prova, portanto, diz respeito a saber se poderia estar fundado nesses fatos um assentimento quanto às consequências deles extraídas, como um *saber* para o conhecimento teórico, ou um mero assentimento como *fé* para o conhecimento prático. Todos os fatos pertencem ou ao *conceito da natureza*, que prova a sua realidade nos objetos dos sentidos dados antes de todos os conceitos naturais (ou passíveis de serem dados), ou ao *conceito da liberdade*, que demonstra suficientemente a sua realidade pela causalidade da razão em vista de certos efeitos que são possíveis através dela no mundo sensível, e que a razão postula irrefutavelmente na lei moral. O conceito da natureza (que pertence apenas ao conhecimento teórico) é, por seu turno, ou metafísico e inteiramente a priori, ou físico, isto é, a posteriori e, necessariamente, apenas concebível por meio de uma experiência determinada. O conceito metafísico da natureza (que não pressupõe uma experiência determinada) é, portanto, ontológico.

A prova *ontológica* da existência de Deus, a partir do conceito de um ser originário, é, por seu turno, ou do tipo que infere a sua existência absolutamente necessária a partir dos únicos predicados ontológicos por meio dos quais ele pode ser pensado como completamente determinado, ou do tipo que infere os predicados do ser originário da necessidade absoluta da existência de alguma coisa, qualquer que seja ela; pois ao conceito de um ser originário pertence a necessidade incondicionada de sua existência e (para conceber esta última) a sua determinação completa pelo seu conceito. Como

se acreditava que ambas as exigências podiam ser satisfeitas no conceito da ideia ontológica de um ser sumamente real, surgiram assim duas provas metafísicas.

A prova que tinha por fundamento um conceito metafísico da natureza (prova ontológica propriamente dita) // inferia do conceito de um ser sumamente real a sua existência absolutamente necessária; pois (assim dizia ela), se ele não existisse, lhe faltaria uma realidade, a saber, a existência. – A outra (também chamada de prova metafísico-*cosmológica*) inferia da necessidade da existência de uma coisa qualquer (que tem de ser inteiramente admitida, já que uma existência me é dada na autoconsciência) a sua determinação completa como ser maximamente real; pois tudo o que existe é completamente determinado, mas o absolutamente necessário (ou seja, aquilo que *nós* devemos conhecer como tal, portanto a priori), teria de ser completamente determinado pelo seu conceito; o que, no entanto, só pode ser encontrado como conceito de uma coisa sumamente real. Não é necessário revelar aqui a sofistaria em ambas as inferências, o que já foi feito em outra parte; só é necessário observar que tais provas, por mais que se possa defendê-las com todas as sutilezas dialéticas, jamais saem das escolas para penetrar a comunidade, e não poderiam ter a mínima influência sobre o simples entendimento saudável. 476

A prova que tem por fundamento um conceito da natureza que só pode ser empírico, mas deve conduzir para além dos limites da natureza, como conjunto completo dos objetos dos sentidos, não pode ser outra senão a prova dos *fins* da natureza – que tem um conceito, é verdade, que não pode ser dado a priori, e sim pela experiência, mas promete um conceito do fundamento originário da natureza que, entre todos os que podemos pensar, é o único adequado ao suprassensível, qual seja, o de um entendimento supremo como causa do mundo; promessa que ela cumpre perfeitamente, de fato, com princípios da faculdade de julgar reflexionante, isto é, segundo a constituição de nossa faculdade (humana) de conhecimento. Agora, se essa prova está em condições de, a partir dos mesmos dados, fornecer esse conceito de um ser supremo, isto é, de um ser inteligente e independente, também como conceito de um Deus, isto é, autor de um mundo sob leis morais (um conceito

suficientemente determinado, portanto, para a ideia de um fim derradeiro da existência do mundo), eis uma questão de que tudo depende – quer demandemos um conceito teoricamente adequado do fim originário, em vista do conhecimento da natureza como um todo, quer demandemos um conceito prático para a religião.

Esse argumento, tomado da teleologia física, é digno de respeito. Ele tem o mesmo efeito sobre a convicção do entendimento
477 comum e a do mais sutil pensador; e um Reimarus, // em sua obra ainda não superada onde desenvolve extensamente esse argumento, com o rigor e a clareza que lhe são próprios, adquiriu com isso um mérito imortal. – Agora, como é que essa prova pode adquirir tão poderosa influência sobre o ânimo e, sobretudo, um assentimento tão pacífico e sem qualquer reserva no julgamento pela fria razão (já que a emoção e a exaltação do ânimo produzidas pela admiração da natureza podem ser contadas como parte da persuasão)? A resposta não está nos fins físicos, que apontam todos para um entendimento insondável na causa do mundo; eles são insuficientes para isso, já que não satisfazem a necessidade da razão inquiridora. Pois para que existem (pergunta esta) todas essas coisas artísticas da natureza? Para que existe o próprio ser humano, no qual devemos nos deter como último fim da natureza para nós concebível? Para que existe toda essa natureza, e qual é o fim derradeiro de uma arte tão grande e diversa? A resposta de que seria para fruir, ou para ver, apreciar e admirar (o que, se permanece nisso, não é mais do que uma fruição de tipo particular), como fim último derradeiro pelo qual o mundo e o ser humano existem, não pode satisfazer a razão; pois ela pressupõe um valor pessoal, que somente o ser humano pode atribuir-se, como condição única sob a qual ele e sua existência podem constituir um fim derradeiro. Na falta desse valor (o único a comportar um conceito determinado), os fins da natureza não satisfazem a inquirição humana, sobretudo porque não podem fornecer um conceito *determinado* do ser supremo como um ser onissuficiente (e por isso mesmo o único que pode ser denominado *supremo*) e das leis segundo as quais um entendimento é causa do mundo.

Que a prova físico-teleológica convença, portanto, justamente como se fosse ao mesmo tempo teológica, não decorre do uso que

fazemos das ideias de fins da natureza, como tantos outros argumentos empíricos em favor de um entendimento supremo; o que ocorre, na verdade, é que o argumento moral que habita todo ser humano e o move tão intimamente se mistura na inferência pela qual também se atribui ao ser que se revela de maneira tão incompreensivelmente artística nos fins da natureza um fim derradeiro, portanto sabedoria (ainda que a percepção desses fins não o autorize), e, com isso, esse argumento é arbitrariamente complementado no que tange às lacunas que ainda lhe acompanham. De fato, portanto, o argumento moral apenas produz a convicção, // e mesmo 478
esta somente de um ponto de vista moral, a que todos se sentem intimamente compelidos a assentir; o físico-teleológico, em contrapartida, tem apenas o mérito de conduzir a mente, na apreciação do mundo, ao caminho dos fins e, com isso, a um autor *inteligente* do mundo; ao passo que a relação moral a fins e a ideia de um tal legislador e autor do mundo, como conceito teórico, ainda que se trate de um mero acréscimo, parecem decorrer por si mesmas desse argumento.

Daqui por diante, podemos ater-nos a isso também na exposição popular. Pois para o entendimento comum e saudável é normalmente difícil separar uns dos outros, como heterogêneos, os diferentes princípios que ele mistura, embora só seguindo um deles corretamente em suas inferências, quando a separação requer muita reflexão. O argumento moral da existência de Deus, no entanto, não apenas *complementa*, digamos, o argumento físico-teleológico, tornando-o uma prova completa, mas é ele mesmo uma prova particular que *supre* a falta de convicção do primeiro – que nada pode realizar, de fato, a não ser conduzir a razão, no julgamento do fundamento da natureza e de sua ordem contingente mas digna de admiração (que só conhecemos pela experiência), à causalidade de uma causa que contém o seu fundamento segundo fins (que temos de pensar como uma causa inteligente devido à constituição de nossas faculdades de conhecimento), chamando nossa atenção para isso e nos tornando, em todo caso, mais receptivos à prova moral. Pois o que este último conceito requer é tão essencialmente distinto de tudo aquilo que os conceitos da natureza podem conter e ensinar que ele demanda um argumento particular, inteiramente independente de tais conceitos, para fornecer adequadamente

o conceito do ser originário para uma teologia e inferir sua existência. – A prova moral (que, é claro, apenas prova a existência de Deus de um ponto de vista prático, mas imprescindível da razão) conservaria sempre a sua força, mesmo que não encontrássemos no mundo nenhum material, ou ao menos algum material ambíguo, para a teleologia física. Pensemos em seres racionais cercados por uma natureza que não mostrasse quaisquer sinais claros de organização, mas apenas um mero mecanismo da matéria crua, e que, por isso, não parecessem ter nenhuma base, face às transformações de algumas relações e formas que fossem conformes a fins de maneira
479 meramente contingente, para inferir um autor inteligente, // nem qualquer ocasião para uma teleologia física; ainda assim a razão, que não receberia aqui qualquer orientação dos conceitos naturais, encontraria no conceito da liberdade, e nas ideias morais nele fundadas, um fundamento praticamente suficiente para postular o conceito do ser originário conforme a esse fundamento, isto é, como uma divindade, e a natureza (inclusive a nossa própria existência) como um fim derradeiro conforme a ele e suas leis, e isso levando em conta o comando inabalável da razão prática. – Agora, que no mundo real os seres racionais tenham um rico material para a teleologia física (o que, em todo caso, não era necessário), isto serve ao argumento moral como uma bem-vinda confirmação, na medida em que a natureza pode estabelecer algo análogo às ideias (morais) da razão. Pois o conceito de uma causa suprema dotada de entendimento (que, entretanto, está longe de ser suficiente para uma teologia) recebe assim a realidade que é suficiente para a faculdade de julgar reflexionante; mas ele não é requerido para fundar a prova moral, e esta não serve para complementar tal conceito (que em si não tem qualquer relação com a moralidade), convertendo-o assim em uma prova, por meio de uma inferência progressiva segundo um único princípio. Dois princípios tão heterogêneos como a natureza e a liberdade só podem fornecer dois tipos diferentes de prova, já que a tentativa de provar algo a partir da primeira será considerada insuficiente para aquilo que deve ser provado.

Se o argumento físico-teleológico fosse suficiente para a prova que se quer produzir, ele seria muito satisfatório para a razão especulativa; pois ele daria a esperança de criar uma teosofia (assim teria de ser chamado o conhecimento teórico da natureza divina e de sua

existência que fosse suficiente para explicar a constituição do mundo e, ao mesmo tempo, a determinação das leis morais). Do mesmo modo, se a psicologia fosse suficiente para atingir o conhecimento da imortalidade da alma, ela tornaria possível uma pneumatologia que seria igualmente bem-vinda para a razão especulativa. Nenhuma delas, contudo, por mais cara que seja à nossa arrogante sede de conhecimento, satisfaz o desejo da razão por uma teoria que tivesse de ser fundada no conhecimento da natureza das coisas. Quanto a saber, porém, se a primeira, como teologia, e a segunda, como antropologia, ambas fundadas sobre o princípio moral, isto é, da liberdade, e portanto adequadas ao uso prático da razão, preenchem melhor o seu propósito final objetivo, esta é uma outra questão, que não precisamos investigar aqui mais detidamente.

// Mas o argumento físico-teleológico não serve à teologia por- 480
que não fornece, nem pode fornecer, um conceito determinado do ser originário que seja suficiente para esse propósito, sendo antes necessário buscá-lo em outra parte ou compensar a sua falta com um acréscimo arbitrário. Vocês inferem uma causa inteligente do mundo da grande finalidade das formas naturais e de suas relações. Mas qual o grau dessa inteligência? Sem dúvida vocês não podem pretender inferir a maior inteligência possível; pois para isso seria necessário admitir que não é concebível um entendimento maior do que aquele cujas provas vocês percebem no mundo – o que equivaleria a atribuir-se a si mesmos uma onisciência. Do mesmo modo, vocês inferem à grandeza do mundo um poder extremamente grande do seu autor; mas vocês hão de conceder que isso só tem um significado comparativo para a sua capacidade cognitiva e, como vocês não conhecem tudo o que é possível, para compará-lo à grandeza do mundo até onde a conhecem, não podem concluir pela onipotência do criador a partir de um padrão de medida tão restrito etc. Vocês não conseguem, pois, chegar com isso ao conceito determinado de um ser originário, adequado a uma teologia; pois tal conceito só pode ser encontrado no de uma totalidade das perfeições compatíveis com um entendimento, que também não pode ser obtido com a ajuda de dados meramente *empíricos*; sem tal conceito determinado, contudo, vocês também não podem inferir um ser originário inteligente *único*, mas apenas (seja para qual propósito) supô-lo. – Agora, pode-se perfeitamente admitir que vocês (já que a

razão nada tem de fundamentado para dizer contra isso) acrescentem arbitrariamente que, ali onde tanta perfeição seja encontrada, pode-se supor toda a perfeição reunida em uma única causa do mundo; pois a razão se sai melhor, teórica e praticamente, com um princípio assim determinado. Mas vocês não podem gabar-se de ter provado esse conceito do ser originário, já que apenas o assumiram com vistas a um melhor uso da razão. Assim, todo queixume ou impotente revolta contra o suposto sacrilégio de colocar em dúvida a solidez de seu raciocínio não passa de uma vã fanfarronice, que gostaria de ver a dúvida levantada contra o seu argumento tratada como um questionamento da verdade sagrada, unicamente para ocultar sob esse véu a fraqueza do argumento.

481 // A teleologia moral, em contrapartida, que não é menos firmemente fundada que a teleologia física, merecendo antes a preferência por basear-se a priori em princípios inseparáveis de nossa razão, conduz àquilo que é requerido para a possibilidade de uma teologia, a saber, um *conceito* determinado da causa suprema como causa do mundo segundo leis morais, o qual, portanto, satisfaz nosso fim moral derradeiro – e para o qual são requeridas, como características naturais a ele pertencentes, nada menos que onisciência, onipotência, onipresença etc., que têm de ser pensadas como conectadas, portanto adequadas, ao fim moral derradeiro, que é infinito; de modo que a teleologia moral pode, assim, fornecer por si mesma o conceito de um *único* autor do mundo, que é adequado a uma teologia.

Desse modo, uma teologia também conduz imediatamente à *religião*, isto é, ao *conhecimento de nossos deveres enquanto comandos divinos*; pois o conhecimento de nossos deveres, e do fim derradeiro que nos é imposto através deles pela razão, pôde produzir pela primeira vez de maneira determinada o conceito de Deus – que já na sua origem, portanto, é inseparável da obrigação perante esse ser; ao passo que, se o conceito do ser originário também pudesse ser encontrado de maneira determinada por um caminho meramente teórico (ou seja, o conceito dele como mera causa da natureza), seria extremamente difícil, senão impossível, atribuir depois a esse ser, por meio de provas rigorosas (e não por um acréscimo arbitrário), uma causalidade segundo leis morais; sem a qual,

no entanto, esse suposto conceito teológico não pode constituir a base de uma religião. Mesmo que uma religião pudesse ser fundada por esse caminho teórico, ela seria efetivamente distinta, no que diz respeito à intenção (onde reside todavia a sua essência), daquela em que o conceito de Deus e a convicção (prática) sobre sua existência brotam de ideias fundamentais da moralidade. Pois se tivéssemos de pressupor que a onipotência, a onisciência etc. de um autor do mundo são conceitos que nos são dados de outra parte, para depois empregarmos os nossos conceitos de dever em nossa relação com ele, estes acabariam tendo um forte ar de coerção e submissão forçada; se, em vez disso, o elevado respeito pela lei moral nos leva a representar de maneira inteiramente livre, segundo a prescrição de nossa própria razão, o fim derradeiro de nossa destinação, nós assumimos em nossas perspectivas morais, com a mais sincera reverência // (que se distingue inteiramente do medo patológico), 482
uma causa que concorda com esse fim e sua realização, e a ela nos subordinamos voluntariamente[55].

Quando se pergunta por que é tão importante ter uma teologia em geral, torna-se claro que ela não é necessária para a ampliação ou correção de nosso conhecimento da natureza, ou, em geral, para algum tipo de teoria, mas apenas para a religião, isto é, o uso prático ou moral da razão de um ponto de vista subjetivo. Agora, ocorre que o único argumento que conduz a um conceito determinado do objeto da teologia é ele mesmo moral; assim, não causará estranhamento, nem se perderá nada do seu propósito final (no que diz respeito à suficiência do assentimento obtido com esse argumento), caso se admita que tal argumento só estabelece suficientemente a existência de Deus para a nossa destinação moral, isto é, de um ponto de vista prático, e que a especulação não mostra nele a sua força, nem amplia o alcance de seu domínio. O estranhamento, ou a suposta contradição entre a possibilidade aqui afirmada de uma

---

55. A admiração da beleza, bem como a emoção com os tão diversos fins da natureza, que um ânimo reflexivo tem condições de sentir antes mesmo de uma representação clara de um autor racional do mundo, têm em si algo de semelhante a um sentimento *religioso*. Elas parecem, portanto, através de um modo de julgar análogo ao moral, agir primeiro sobre o sentimento moral (a gratidão e a reverência frente à causa desconhecida), despertando assim as ideias morais, quando influenciam aquela admiração, que está ligada a um interesse muito maior do que aquele que pode ser produzido pela mera apreciação teórica.

teologia e o que a crítica da razão especulativa dizia das categorias – a saber, que elas só podem produzir conhecimento quando aplicadas a objetos dos sentidos, jamais ao suprassensível – desaparece quando se vê que elas estão sendo empregadas aqui em um conhecimento de Deus não do ponto de vista teórico (com relação ao que seria em si mesma a sua natureza, que não podemos investigar), mas apenas do prático. – Aproveitando a oportunidade para por fim ao mal-entendido a respeito da doutrina da *Crítica*, que é muito necessária, mas, para desgosto dos dogmáticos cegos, coloca a razão em seus limites, acrescento aqui o seguinte esclarecimento.

483 // Quando atribuo *força motriz* a um corpo, pensando-o, pois, pela categoria da *causalidade*, eu também o *conheço*, isto é, determino o seu conceito como objeto em geral, por meio daquilo que lhe pertence por si mesmo enquanto objeto dos sentidos (como condição da possibilidade dessa relação). Pois, se a força motriz que lhe atribuo é uma força de repulsão, então lhe pertence (mesmo que eu não coloque ainda outro corpo ao seu lado, contra o qual ele a exerce) um lugar no espaço, e também uma extensão, isto é, o espaço nele mesmo, e ainda o preenchimento desse espaço pelas forças repulsivas de suas partes, e, por fim, também a lei desse preenchimento (que a razão da repulsão dessas forças tem de decrescer na mesma proporção em que cresce a extensão do corpo e o espaço que ele preenche com as mesmas partes por meio dessa força). Se, em contrapartida, concebo um ser suprassensível como o *primeiro motor*, utilizando, pois, a categoria da causalidade em vista da mesma determinação do mundo (o movimento da matéria), então não devo pensá-lo em algum lugar no espaço, tampouco como algo extenso, e aliás não devo sequer pensá-lo como existindo no tempo e simultaneamente a outras coisas. Não possuo, portanto, quaisquer determinações que me permitam compreender por meio desse ser, enquanto fundamento, a condição de possibilidade do movimento. Por conseguinte, não obtenho o mínimo conhecimento desse ser pelo predicado da causa (como primeiro motor), e tenho apenas a representação de algo que contém o fundamento dos movimentos no mundo; e a relação destes últimos a esse algo como sua causa, não me fornecendo nada de pertencente à constituição da coisa em questão, deixa o seu conceito inteiramente vazio. A razão disso é a seguinte: com predicados que só encontram

seu objeto no mundo sensível eu posso por certo progredir até a existência de algo que tem de conter o seu fundamento, mas não até a determinação de seu conceito como ser suprassensível que exclui todos esses predicados. Se determino, pois, a categoria da causalidade pelo conceito de *primeiro motor*, não conheço por meio dela, sequer minimamente, o que Deus seja; eu teria talvez mais sucesso se tomasse a ordem do mundo como ponto de partida para não apenas *pensar* a sua causalidade como a de um *entendimento* supremo, mas também *conhecê-la* por meio dessa determinação do referido conceito, já que assim desaparece a embaraçosa condição do espaço e da extensão. // – É certo que a grande finalidade no 484
mundo nos força a *pensar* uma causa suprema para ele e a sua causalidade por meio de um entendimento; mas isso não nos autoriza em absoluto a *atribuir-lhe* esta última (como, por exemplo, pensar a eternidade de Deus como existência em todos os tempos, porque de outro modo não poderíamos formar um conceito da mera existência como uma grandeza, isto é, como duração; ou pensar a onipresença divina como existência em todos os lugares, de modo a tornar compreensível a sua presença imediata para coisas externas umas às outras, sem contudo poder atribuir uma dessas determinações a Deus, como algo que conhecêssemos nele). Se determino a causalidade do ser humano, em relação a certos produtos que só são explicáveis por uma finalidade intencional, pensando-a como o seu entendimento, não preciso então parar por aí, mas posso atribuir-lhe esse predicado como uma propriedade sua que é bem conhecida e assim conhecê-lo. Pois sei que as intuições são dadas aos sentidos humanos e subsumidas pelo entendimento sob um conceito e, assim, sob uma regra; que este conceito só contenha a característica comum (abandonando-se o particular) e, portanto, seja discursivo; que as regras para subsumir representações dadas sob uma consciência em geral seja dado pelo entendimento antes das intuições etc. – eu atribuo essa propriedade ao ser humano como uma propriedade pela qual o *conheço*. Se, no entanto, quero *pensar* um ser suprassensível (Deus) como inteligência, isso é não apenas permitido, desde um certo ponto de vista do uso de minha razão, mas também inevitável; atribuir-lhe um entendimento, porém, e gabar-se de poder conhecê-lo por meio de uma propriedade sua, não é de modo algum permitido, pois eu tenho de abandonar

então todas aquelas condições sob as quais posso conhecer um entendimento e, portanto, o predicado que serve apenas para a determinação do ser humano não pode ser relacionado de modo algum a um objeto suprassensível, e o que Deus seja não pode, pois, ser conhecido através de uma causalidade tão determinada. E o mesmo vale para todas as categorias que não podem ter qualquer significado para o conhecimento do ponto de vista teórico quando não são aplicadas a objetos de uma experiência possível. – Mas por analogia com um entendimento, de um certo outro ponto de vista, eu posso perfeitamente – e mesmo devo – pensar um ser suprassensível, sem todavia pretender conhecê-lo em termos teóricos, quando essa determinação da sua causalidade diz respeito a um efeito no mundo que contém uma intenção moralmente necessária, mas irrealizável para seres sensíveis; pois neste caso é possível um conhecimento
485 de Deus e de sua existência (teologia), // por meio de propriedades e determinações de sua causalidade nele pensadas por mera analogia, que tem toda a realidade necessária de um ponto de vista prático – mas também *somente deste* (como ponto de vista moral). – É perfeitamente possível, portanto, uma ético-teologia; pois a moral e suas regras podem perfeitamente subsistir sem a teologia, mas não o propósito final que ela nos impõe, pois do contrário a razão ficaria na mão no que diz respeito a esse propósito. Mas uma ética teológica (da razão pura) é impossível; pois leis que não sejam dadas originariamente pela própria razão, e cuja observância não seja também produzida por ela, como uma faculdade prática pura, não podem ser morais. Do mesmo modo, uma física teológica seria um absurdo, pois ela não apresentaria leis naturais, mas sim disposições de uma vontade suprema; ao passo que uma teologia física (propriamente físico-teleológica) poderia servir ao menos como propedêutica para a teologia propriamente dita, na medida em que, pela contemplação dos fins da natureza (dos quais apresenta um rico material), dá ocasião à ideia de um fim derradeiro que a natureza não pode estabelecer; ela permite, portanto, que sintamos a necessidade de uma teologia que determina o conceito de Deus de maneira suficiente para o uso prático supremo da razão, mas não pode produzi-la ou fundá-la adequadamente em suas evidências.

GLOSSÁRIO

Ableitung = derivação

Absicht = propósito, intenção

allgemein = universal, geral

Allgemeinheit = universalidade, generalidade

angeben = indicar

angenehm = agradável

anhängen = inerir, ser inerente a

annehmen = admitir, assumir

Anschauung = intuição

ansehen = considerar

Anweisung = instrução

anzeigen = indicar, designar

Aufgabe = tarefa, problema

Auf gehen = aplicar-se a, referir-se a

Aufklärung = esclarecimento

ausmachen = constituir

Bearbeitung = elaboração

Bedeutung = significado

bedingt = condicionado

Bedingung = condição

Begierde = desejo

Begriff = conceito

beilegen = atribuir, acrescentar

beleben = animar, dar vida

belebend = animado

Beredsamkeit = retórica

beruhen auf = basear-se em

Beschaffenheit = constituição

besondere = particular, especial

bestehen = consistir

Bestimmung = determinação (no contexto teórico), destinação (no contexto prático)

Betrachtung = consideração, contemplação

beurteilen = julgar

Beurteilung = julgamento

Beurteilungsvermögen = faculdade de julgamento

Beweis = prova

Beweisgrund = demonstração, argumento

bewirken = efetuar

beziehen (sich) = relacionar(-se), referir(-se)

Beziehung = relação, referência

darstellen = expor, apresentar

Darstellung = exposição, apresentação

denken = pensar

denken (sich) = representar-se (algo), conceber

Ding an sich = coisa em si

durchgängig = completo

Einbildungskraft = imaginação

Einsicht = compreensão, discernimento

einzeln = singular

Empfindung = sensação

Endabsicht = propósito final

Endzweck = fim derradeiro

entspringen = surgir

entstehen = originar(-se)

Erfahrung = experiência

erkennen = conhecer

Erkenntniskraft = força ou poder cognitivo

Erkenntnisvermögen = faculdade de conhecimento

erklären = explicar ou declarar (como em declarar algo belo)

Erklärung = explicação ou definição

Erscheinung = fenômeno

gefallen (es gefällt mir) = aprazer

Gegenstand = objeto

Gegenteil = contrário, oposto

Gemeinschaft = comunidade

Gemüt = mente

Gemütszustand = estado mental, estado de ânimo

geniessen = fruir

Genuss = fruição

Geschäft = trabalho, ofício

Gesinnung = disposição moral

Gestalt = figura, configuração

Glaube = fé, crença

gleichartig = homogêneo

Gleichartigkeit = homogeneidade

Grenze = limite

Grösse = quantidade, grandeza

Grundlage = fundamento, base

Grundsatz = princípio

hervorbringen = produzir

hineinbringen = introduzir

Kraft = força

Leitfaden = fio condutor

letztes Zweck = fim último

mannigfaltig = diverso

Mannigfaltigkeit = diversidade

Merkmal = característica

Nachforschung = investigação

nachsinnen = meditar

Nötigung = coação

oberst = mais elevado, supremo

Object = objeto

Phänomen = fenômeno

Realität = realidade

rechtfertigen = justificar

Rechtfertigung = justificação

Rechtschaffenheit = probidade

Rechtsmässigkeit = conformidade ao direito, legitimidade

Reiz = estímulo

rühren = estimular

Schein = ilusão, aparência

Schluss = inferência

schulgerecht = escolástico

Schwärmerei = visionariedade

Sehnsucht = anseio

Selbst = “eu”

Selbstbewusstsein = autoconsciência

Selbsterkenntnis = autoconhecimento

Sinnenurteil = juízo de sentidos

Sinnlichkeit = sensibilidade

sittlich = moral

Sittlichkeit = moralidade

stattfinden = ter lugar, ocorrer, acontecer

Totalität = totalidade

Triebfeder = móbil

Überlegung = reflexão

überschreiten = ultrapassar

überschwänglich = excessivo

Überzeugung = convicção

Umfang = alcance

Unangemessenheit = inadequação

Unbedingte = incondicionado

Unding = absurdo

Untersuchung = investigação

Urbild = arquétipo, modelo

Urgrund = fundamento originário

Urteilskraft = faculdade de julgar

Veränderung = modificação

Verbindung = ligação

vergnügen = contentar

Verhältnis = relação

verheissen = prometer

Verknüpfung = conexão

Vermögen = faculdade

Vermögen zu urteilen = faculdade de julgar

Vernunftschluss = silogismo

verschaffen = fornecer

Verschiedenheit = diversidade

versinnlichen = tornar sensível

Versinnlichung = sensificação

Verstand = entendimento

Vielheit = pluralidade

Vollkommenheit = perfeição

vorkommen = aparecer

Vorrichtung = dispositivo

Vorschrift = prescrição

Vorstellungskraft = faculdade de representação

Wahrnehmung = percepção

Wechsel = mudança

Weltbegriff = conceito cosmológico, conceito do mundo

Weltganz = universo, todo do mundo

Werkzeug = ferramenta

Wesen = ente, ser, essência

Willkür = arbítrio

wirklich = real, efetivo

Wirklichkeit = realidade

wissen = saber, conhecer

Wissen = saber

Witz = sagacidade

Zeichen = sinal

Zergliederung = decomposição

zufällig = contingente

zugestehen = conceder

Zugleichsein = simultaneidade

zukommen = pertencer, corresponder

Zusammenfassung = compreensão

zusammengesetzt = complexo

zusammenhalten = interconectar

Zusammenhang = concatenação, interconexão

Zusammennehmung = apreensão, apreensão conjunta

Zusammensetzung = composição

Zusammenstellung = compilação

Zusammentreffung = concordância

zweckmässig = conforme a fins, finalístico

Zweckmässigkeit = finalidade

COLEÇÃO PENSAMENTO HUMANO

- *A caminho da linguagem,* Martin Heidegger
- *A Cidade de Deus (Parte I; Livros I a X),* Santo Agostinho
- *A Cidade de Deus (Parte II; Livros XI a XXIII),* Santo Agostinho
- *As obras do amor,* Søren Aabye Kierkegaard
- *Confissões,* Santo Agostinho
- *Crítica da razão pura,* Immanuel Kant
- *Da reviravolta dos valores,* Max Scheler
- *Enéada II – A organização do cosmo,* Plotino
- *Ensaios e conferências,* Martin Heidegger
- *Fenomenologia da vida religiosa,* Martin Heidegger
- *Fenomenologia do espírito,* Georg Wilhelm Friedrich Hegel
- *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação,* Friedrich D.E. Schleiermacher
- *Investigações filosóficas,* Ludwig Wittgenstein
- *Manifesto do partido comunista,* Karl Marx e Friedrich Engels
- *Parmênides,* Martin Heidegger
- *Ser e tempo,* Martin Heidegger
- *Ser e verdade,* Martin Heidegger
- *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica* (Volume I), Hans-Georg Gadamer
- *Verdade e método: complementos e índice* (Volume II), Hans-Georg Gadamer
- *O conceito de angústia,* Søren Aabye Kierkegaard
- *Pós-escrito às migalhas filosóficas – Vol. I,* Søren Aabye Kierkegaard
- *Metafísica dos costumes* – Immanuel Kant
- *Do eterno no homem* – Max Scheler
- *Pós-escrito às migalhas filosóficas – Vol. II,* Søren Aabye Kierkegaard
- *Crítica da faculdade de julgar,* Immanuel Kant
- *Ciência da Lógica – 1. A Doutrina do Ser,* Georg Wilhelm Friedrich Hegel
- *Ciência da Lógica – 2. A Doutrina da Essência,* Georg Wilhelm Friedrich Hegel
- *Crítica da razão prática,* Immanuel Kant



Editorial

CULTURAL

Administração
Antropologia
Biografias
Comunicação
Dinâmicas e Jogos
Ecologia e Meio Ambiente
Educação e Pedagogia
Filosofia
História
Letras e Literatura
Obras de referência
Política
Psicologia
Saúde e Nutrição
Serviço Social e Trabalho
Sociologia

CATEQUÉTICO PASTORAL

Catequese
Geral
Crisma
Primeira Eucaristia

Pastoral
Geral
Sacramental
Familiar
Social
Ensino Religioso Escolar

TEOLÓGICO ESPIRITUAL

Biografias
Devocionários
Espiritualidade e Mística
Espiritualidade Mariana
Franciscanismo
Autoconhecimento
Liturgia
Obras de referência
Sagrada Escritura e Livros Apócrifos

Teologia
Bíblica
Histórica
Prática
Sistemática

VOZES NOBILIS

Uma linha editorial especial, com importantes autores, alto valor agregado e qualidade superior.

REVISTAS

Concilium
Estudos Bíblicos
Grande Sinal
REB (Revista Eclesiástica Brasileira)
SEDOC (Serviço de Documentação)

VOZES DE BOLSO

Obras clássicas de Ciências Humanas em formato de bolso.

PRODUTOS SAZONAIS

Folhinha do Sagrado Coração de Jesus
Calendário de mesa do Sagrado Coração de Jesus
Agenda do Sagrado Coração de Jesus
Almanaque Santo Antônio
Agendinha
Diário Vozes
Meditações para o dia a dia
Encontro diário com Deus
Guia Litúrgico

CADASTRE-SE
www.vozes.com.br

EDITORA VOZES LTDA.
Rua Frei Luís, 100 – Centro – Cep 25689-900 – Petrópolis, RJ
Tel.: (24) 2233-9000 – Fax: (24) 2231-4676 – E-mail: vendas@vozes.com.br

UNIDADES NO BRASIL: Belo Horizonte, MG – Brasília, DF – Campinas, SP – Cuiabá, MT
Curitiba, PR – Fortaleza, CE – Goiânia, GO – Juiz de Fora, MG
Manaus, AM – Petrópolis, RJ – Porto Alegre, RS – Recife, PE – Rio de Janeiro, RJ
Salvador, BA – São Paulo, SP